# متاهات الوهم وأثرها في البِنية العقديّة

# متاهات الوهم

# وأثرها في البِـنية العقديّة

فلاح سبتي



مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

*http://aldaleel-inst.com*

*www.facebook.com/aldaleel.inst*

# هويّة الإصدار


**اسم الإصدار**: متاهات الوهم وأثرها في البِنية العقديّة

**المؤلّف**: د. فلاح سبتي

**الإشراف العلميّة**: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

**الدعم الفنّيّ**: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم ونجف عرفاني
- **تصميم الغلاف**: محمدعلي الموسوي
- **الإخراج الفنّيّ**: محمدحسن البهادلي
- **المطبعة**: عاشوراء

**الطبعة**: الأولى

**سنة النشر**: 2019

**الناشر**: دار الدليل

**العنوان**: العراق ـ كربلاء ـ قسم بريد وتوفير كربلاء المقدّسة ـ ص. ب. 51

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 1651

الرقم الدولي (ISBN): 9789922647173







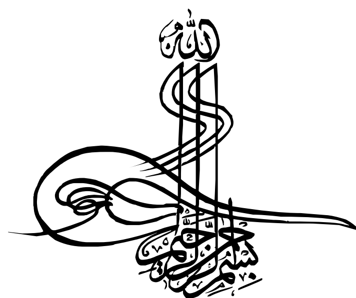
مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

*http://aldaleel-inst.com*

*www.facebook.com/aldaleel.inst*

# المحتويات

**الفصل الرابع: تأثير الوهم في بحث الصفات الإلهية عند السلفية**



# كلمة المؤسسة

بعد دراسة الواقع الفكريّ والثقافيّ العامّ وتشخيص ما يعانيه من هستيريا فكريّةٍ وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذٰلك ضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي لهٰذا الأمر، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على تأصيل أسس الفكر الإنسانيّ ودحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج الأمثل للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المدعّم بنصوص القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم. لذا استدعى الأمر إنشاء مؤسّسةٍ علميّةٍ مُتْقِنَةٍ تحمل على عاتقها هٰذا المشروع وتنفّذه على أرض الواقع، فانبثقت من كنف مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، وهي مؤسّسةٌ علميّةٌ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة في كلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

وقد وضع القائمون على المؤسّسة خطّة العمل ضمن مجالاتٍ ثلاثةٍ هي:

1ـ مجال التحقيق والبحث العلميّ.

2ـ مجال التعليم.

3ـ مجال التبليغ والإعلام.

وما يهمّنا في هٰذه الكلمة هو الإشارة إلى المجال الأوّل الّذي يهتمّ بتأليف الكتب وتحقيقها، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ وكراريس تثقيفيّةٍ في مجال الفكر والعقيدة.

ولمّا كانت الطبيعة الفكريّة للمشروع تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا، ليكون الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة؛ فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ سوى الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هٰذا الأساس ارتأى القائمون على هٰذا المشروع أن يكون (التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهٰذا الدور المهمّ والضروريّ، تضمّ مجموعةً

من الوحدات العلميّة المختصّة بمختلف مجالات الفكر العقديّ.

### منهجنا التحقيقيّ

منهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني بالمنهج العقليّ قصر النظر على معطيات العقل المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من الأدوات المعرفيّة بأنواعها كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أنّ الحاكم فيها العقل، ولٰكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة أنّ له هٰذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً. نعم، يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

وبعبارةٍ مختصرةٍ: منهجنا التحقيقيّ، الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهٰذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هٰذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ:

**1- المشاريع طويلة الأمد**

وهي المشاريع الأساسيّة الّتي لا تقلّ مدّة إنجازها عن سنتين، ويتمّ العمل عليها بشكلٍ متوازٍ من قبل الواحدات كافّةً، وتتمثّل في الموسوعات والكتب الكبيرة نسبيًّا، ومخاطبها الرئيسيّ المتخصّصون والنخب.

**2- المشاريع متوسّطة الأمد**

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

**3- المشاريع قصيرة الأمد**

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن ثلاثة أشهرٍ، وهي

الكراريس الّتي لا يتجاوز عديد صفحاتها عن خمسٍ وعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

وهٰذا الكتاب الّذي بين يديك عزيزي القارئ هو أحد المشاريع المهمّة الّتي عملت المؤسّسة عليها؛ إذ إنّه يعالج إشكاليّة آليّة التفكير والحكم في الذهنيّة البشريّة وكيفيّة تأثّر الأحكام العقليّة بالمدركات الوهميّة الأمر الّذي ينتج أحكامًا غير واقعيّةٍ أو مشوّهةٍ، وقد تفضّل بكتابة هٰذا البحث مشكورًا **الدكتور فلاح سبتي** نائب رئيس المؤسّسة ورئيس شعبة البحوث فيها، الّذي بذل كلّ ما في وسعه لسبر أغواره العميقة، وفكّ عقده وملابساته، وقد لاحظ المؤلّف القدير أنّ المباحث الكلاميّة، لا سيّما السلفيّة منها، طافحةٌ بهٰذه الإشكاليّة؛ الأمر الّذي أفقدها موضوعيّة الطرح، وأدّى إلى اعتمادهم السلوك الجدليّ للخروج من أزمة التناقضات الناتجة من تأثير المدركات الوهميّة، وممّا زاد البحث أهمّيّةً تفضّل السادة أعضاء المجلس العلميّ في المؤسّسة بمراجعته وتدقيقه، وقد صادقوا على طباعته ونشره لأهمّيّته، فالحق أنّ هٰذا الكتاب يعدّ إبداعًا وجهدًا متميّزًا يحسب للكاتب، ويحقّ للمؤسسة أن تفخر به.

وفي الختام نسأل المولى عزّ وجلّ الموفقيّة والسداد لكلّ الّذين ساهموا في إنتاج هٰذا الكتاب القيّم من العلميّين والفنّيّين.

# مقدّمة المؤلّف

الحمد لله ربّ العالمين، بارئ الخلائق أجمعين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على خير خلقه أجمعين محمّدٍ المصطفى وآله الهداة الميامين.

تعدّ البحوث الإلٰهيّة من أهمّ البحوث الّتي يجب على الإنسان أن يهتمّ بها؛ لأنّ التصوّر الّذي يحمله الإنسان عن مبدإ هٰذا الكون بجميع تفاصيله وصفاته وأفعاله، يشكّل الأسّ الأساس الّذي تبتني عليه جميع المنظومة الفكريّة الّتي يحملها ذٰلك الإنسان، في جانبيها النظريّ والعمليّ، والاهتمام بهٰذه الأبحاث يبدأ من تشخيص الطريق والمنهج المعرفيّ الصحيح، الّذي يمكن أن يُتعامل به مع مسائل تلك البحوث، وتشخيص ما يشكّل عقباتٍ فيه.

والمعروف المتسالم به بين جميع الإلٰهيّين أنّ العقل ومدركاته هو الأداة المعرفيّة الوحيدة الّتي يمكن أن يتمّ التعامل بواسطتها مع تلك الأبحاث، وهو الّذي يحدّد طبيعة الأدوات المعرفيّة الأخرى الّتي يسخّرها في هٰذا الطريق؛ وفقًا لما تقتضيه قواعد المنهج العقليّ

الرصين، سواءٌ على مستوى الحسّ والتجربة، أم على مستوى الاستنارة والاسترشاد بالنصوص الشرعيّة الواردة في هٰذا الخصوص، أم غير ذٰلك.

وقد أرشدني الله عزّ وجلّ عند التدقيق في بعض مباحث المنطق والمعرفة، إلى أنّ هناك تأثيرًا قويًّا لأحكام الوهم على الأحكام العقليّة الصرفة، وخصوصًا في موضوعات ما وراء الطبيعة، وهو دقيقٌ جدًّا قد لا يُلتفت إليه بسهولةٍ، ووجدت كثيرًا من الباحثين قد وقعوا تحت تأثير هٰذا الأمر في مباحث الإلٰهيّات وما يتعلّق بها، فالنفس الإنسانيّة عندما برأها خالقها جعل لها قوًى وآلاتٍ، منها ما هو للإدراك ومنها ما هو للحركة، وكانت قوّة الوهم من ضمن قوى الإدراك فيها، وللنفس بتوسّط هٰذه القوّة أحكامٌ في المحسوسات والمتخيّلات، تكون غالبًا صحيحةً يقبلها العقل ويصدّق بها، كأحكامها في الهندسيّات، يستفيد منها الإنسان كثيرًا في العلوم الهندسيّة والحِرَفِ والصناعات، ولٰكن قد تتعدّى بتلك الأحكام المحسوسَ إلى المعقول المحض، فتنقل النفس تحت تأثيرها حكم المادّيّ المحسوس إلى المجرّد المعقول، وتصدّق به وتجزم بشدّةٍ، وهي أحكامٌ باطلةٌ يكذّبها العقل ويردّها، فيحصل في موردها تعارضٌ شديدٌ بين الوهم والعقل، قد يغلط العقل بسببه، وذٰلك كالحكم بكون المجرّد المعقول في مكانٍ وزمانٍ وجهةٍ وهٰكذا، وهٰذا التعارض

ينعكس ويؤثّر كثيرًا عند البحث في الإلٰهيّات؛ لأنّ موضوعها ميتافيزيقيٌّ غير محسوسٍ، فتقع النفس بسبب ذٰلك في الغلط عند البحث عن الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها وأفعالها.

وقد وجدت أنّ كلّ ما هو مكتوبٌ عن هٰذا الموضوع مجملٌ ومبعثرٌ في كتب الحكمة والمنطق، فراودتني فكرة كتابة هٰذا البحث لأجل توضيح هٰذا الأمر وتفصيل أحكامه.

وقد اتّبعت في تحقيق مسائله أسس المنهج العقليّ؛ وذٰلك لعدّة مميّزاتٍ فيه، أهمّها:

1ـ أنّ هٰذا المنهج لا بدّ من البدء منه والتأسيس عليه في مثل هٰذا الموضوع، الّذي يعدّ ذا صبغةٍ معرفيّةٍ يتقدّم بها على سائر الموضوعات في النمط التعليميّ الصحيح؛ لاعتماده على قواعد عقليّةٍ بدهيّةٍ واضحةٍ لا يتوقّف التصديق بها على شيءٍ.

2ـ أنّه منهجٌ مشتركٌ بين جميع بني البشر، فيصلح أن يكون منهجًا تعليميًّا يمكن من خلاله نقل النتائج العمليّة إلى الآخرين وإقناعهم بها؛ إذ يمكن لأيّ شخصٍ أن يسلك هٰذا السلوك الاستدلاليّ، وليس خاصًّا بشخصٍ دون آخر.

3ـ أنّ هٰذا المنهج له ضوابط موضوعيّةٌ عامّةٌ لا ذوقيّةٌ خاصّةٌ،

يمكن أن تكون أرضيّةً مشتركةً بين جميع بني البشر، يتمّ على أساسها محاكمة أيّ فكرةٍ أو رأيٍ.

وقد قسّمت البحث في هٰذا الموضوع إلى أربعة فصولٍ، تعرّضت في الأوّل منها إلى بيان حقيقة قوّة الوهم ومدركاتها، والقيمة المعرفيّة لتلك المدركات، وبيّنت في الفصل الثاني منها طبيعة العلاقة بين مدركات قوّة الوهم ومدركات القوّة العاقلة، وحاولت تحديد مواطن توافقهما وتعارضهما، وتناولت في الفصل الثالث انعكاس طبيعة العلاقة بين مدركات قوّتي الوهم والعقل على المباحث العقديّة الإلٰهيّة، ونبّهت إلى موارد التغليط بسببها في تلك المباحث، وقد جعلت الفصل الرابع بحثًا تطبيقيًّا لهٰذا الموضوع؛ إذ تناولت بحث الصفات الإلٰهيّة وكيفيّة تأثّره بمدركات الوهم عند علمٍ من أعلام المدرسة السلفيّة وهو ابن تيميّة الحرّانيّ، وأخيرًا ختمت الكتاب بسرد النتائج الّتي تمّ التوصّل إليها من خلال هٰذه الأبحاث، وبشكلٍ مجملٍ، مع ذكر بعض التوصيات الّتي رأيت أنّ من المناسب ذكرها، والّتي تنبّهت إليها من خلال بحثي عن تلك المسائل ومراجعتي لمختلف الكلمات حولها.

ختامًا لا أنسى أن أتوجّه بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة**، وكوادرها المخلصة الّتي تحمّلت أعباء مراجعة الكتاب علميًّا ولغويًّا وتصحيحه وإخراجه وطباعته.

أسأل الله ـ تعالى ـ أن ينفع به إخواني الدارسين والباحثين عن طريق الرشد والحقّ، وأن يجعله ذخرًا لي يوم لا ينفع مال ولا بنون، والحمد لله ربّ العالمين.

**فلاح سبتي**

**1 جمادى الثانية 1441 هـ**

# الفَصلُ الأَوّلُ

## في بيان قوة الوهم ومدركاتها

# التمهيد

قبل أن ندخل في بيان حقيقة قوّة الوهم ومدركاتها ـ ولأجل أن يتّضح الموضوع الّذي نبحث عنه في هٰذا الفصل ويتحدّد بشكلٍ دقيقٍ ـ أرى من الضروريّ أن نتعرّض في هٰذا التمهيد إلى أمرين مهمّين:

**الأوّل**: يتعلّق بتحديد المفهوم المراد من قوّة الوهم في هٰذا البحث؛ حتّى لا يقع الخلط بينه وبين المعاني الأخرى الّتي يُستعمل فيها لفظا "القوّة" و"الوهم".

**والثاني**: في ذكر القوى الإدراكيّة للنفس على نحو التعداد مع بيانٍ مجملٍ لها بالقدر الّذي تتشخّص به قوّة الوهم عندنا، وما تمتاز به عن غيرها، ويتبيّن لنا موقعها بين تلك القوى، وطبيعة العلاقة بينها وبين تلك القوى؛ ليتعيّن لدينا ما يوثّر من تلك القوى فيها وما تؤثّر هي فيه، وهو ما ينفعنا كثيرًا في هٰذا البحث، كما سيتضح ذٰلك لاحقًا، فنقول:

## الأمر الأول: في بيان معنى قوة الوهم

القوّة في اللغة اسمٌ مأخوذ من مادّة (ق ـ و ـ ى) الّتي لها ـ كما يذكر ابن فارس[1] ـ بحسب اللغة أصلان متباينان: أحدهما يدلّ على شدّةٍ وخلاف ضعفٍ[2]، والآخر: القواء وهي الأرض الّتي لا أهل بها[3].

وأمّا في الاصطلاح فالقوّة تستعمل بعدّة معانٍ[4]:

**أوّلها**: تمكّن الحيوان من الأفعال الشاقّة، وهو المعنى المتعارف عند الجمهور.

**وثانيها**: القدرة، وهي الصفة الّتي بها يتمكّن الموجود الحيّ من الفعل وتركه بالإرادة، وتكون نسبتها إلى الطرفين متساويةً.

**وثالثها**: عدم الانفعال والتأثّر.

**ورابعها**: التهيّؤ لقبول شيءٍ غير موجودٍ بالفعل، كما يقال: الهيولى الأولى فيها قوّة قبول الأشياء، والفرق بين القوّة بهذا المعنى والاستعداد أنّ القوّة تكون قوّةً على الشيء وضدّه، بخلاف

---

(1) انظر: ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 37 و38.

(2) الجوهريّ، إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، ج 6، ص 2469، مادّة (قوا).

(3) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 15، ص 206 وما بعدها.

(4) انظر: ابن سينا، الحسين، النجاة، ص 525؛ الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، شرح الهداية الأثيريّة، ص 279.

الاستعداد، وتكون بعيدةً وقريبةً دون الاستعداد.

**وخامسها**: هو مبدأ التغيّر في آخر، سواءٌ أكان من الصور الجوهريّة أم الأعراض، وليس المراد بالمبدإ هاهنا المبدأ الفاعليّ؛ إذ القوّة بهٰذا المعنى قد تكون فعليّةً، كالكيفيّات الفعليّة المُعِدّة لموضوعها نحو الفعل، وقد تكون انفعاليّةً كالكيفيّات الانفعاليّة المُعِدّة لموضوعها نحو الانفعال.

قال المحقّق الطوسيّ في شرحه للإشارات والتنبيهات: «القوّة: اسم لمبدإ التغيّر من شيءٍ في غيره من حيث هو غيره»[1].

وإنّما قيّد بـ «من حيث هو غيره» لأنّ القوّة بهٰذا المعنى قد تكون مبدأً للتغيّر في غير المحلّ ابتداءً، كالنفس الناطقة المقتضية للتغيّر في البدن، وقد تكون مبدأً للتغيّر في نفسها، لٰكن من حيثيّتين مختلفتين؛ ليشمل تعريفها ما هو مبدأٌ للتغيّر في نفسه، وذٰلك كمن يعالج نفسه الناطقة من الأمراض النفسانيّة، فإنّه يعالج من حيث كون نفسه عالمةً، ويتعالج من حيث تعلّق نفسه بالمادّة القابلة الّتي تكون جهة القبول راجعةً إليها.

وأمّا الوهم فهو في اللغة بمعنى الغلط والسهو، ويستعمل أيضًا بمعنى الظنّ[2]، وقد يستعمل بمعنى التخيّل والتمثّل[1].

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 86.

(2) الجوهريّ، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، ج 5، ص 2054.

وفي الاصطلاح يستعمل الوهم بعدّة معانٍ[2]:

**أوّلها**: استعماله من قبل المناطقة بمعنى الاحتمال المرجوح في القضيّة المصدّق بها تصديقًا ظنّيًّا؛ فإنّ الظنّ هو عبارةٌ عن ترجيح أحد طرفي النقيض في القضيّة مع احتمال الطرف الثاني، فهٰذا الاحتمال المتعلّق بالطرف الثاني ـ أي المرجوح ـ هو ما يطلق عليه الوهم بحسب هٰذا الاستعمال.

**وثانيها**: استعماله في علم النفس الفلسفيّ، بمعنى الإدراك الوهميّ، وهو إدراك المعاني المجرّدة الجزئيّة المتعلّقة بصورةٍ محسوسةٍ أو متخيّلةٍ، كإدراك الولد حبّ أمّه له وحنانها عليه، وإدراك معنى الجمال في هٰذه الوردة، وهٰكذا، وكذٰلك يستعمل عندهم بمعنى القوّة الّتي تدرك تلك المعاني، فتسمّى بالواهمة أو قوّة الوهم.

**وثالثها**: قد يستعمل لفظ (الوهم) من قبل بعض الحكماء، ويريدون به الصورة الّتي تخترعها المتخيّلة عند الإنسان عندما تستعملها القوّة الواهمة، وذٰلك كما لو أدركت قوّة الوهمِ معنًى جزئيًّا متعلّقًا بصورةٍ محسوسةٍ، وأرادت أن تنقل هٰذا المعنى إلى أمرٍ غير

---

(1) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 12، ص 643.

(2) الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، التعريفات، ص 11؛ الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 517.

محسوسٍ بتوسّط صورةٍ من اختراع القوّة المتخيّلة، فيقولون: إنّ هٰذا الأمر يحصل في الوهم، وهم يقصدون من الوهم هٰذه الحالة، كما في قول المحقّق الطوسيّ في "شرح الإشارات والتنبيهات": «... الزمان ليست له ماهيةٌ غير اتّصال الانقضاء والتجدّد، وذٰلك الاتّصال لا يتجزّأ إلّا في الوهم، فليس له أجزاءٌ بالفعل، وليس فيه تقدّمٌ ولا تأخّرٌ قبل التجزئة...»[1]؛ حيث إنّ الوهم اعتاد على أنّ الكمّ المتّصل الّذي له موضوعٌ محسوسٌ كالخطّ أو السطح أو الجسم التعليميّ، يكون قابلًا للانقسام في الخارج؛ باعتبار أنّ الاتّصال فيها أمرٌ محسوسٌ، وذٰلك كتقسيم الخطّ إلى أمتارٍ أو سنتمتراتٍ بوضع علاماتٍ تدلّ على ذٰلك، وأمّا لو استعلمت النفس عن حصول الانقسام في كمٍّ متّصلٍ غير محسوسٍ كالزمان، فإنّ الاتّصال في الزمان غيرُ محسوسٍ، فتلجأ النفس إلى الخيال لطلب صورةٍ له، فتجد أنّ الخيال يصوّر الاتّصال الزمانيّ على غرار الاتّصال في الخطّ مثلًا، فإذا صوّره الخيال بهٰذا الشكل، أثبت له الوهم قابليّة الانقسام على غرار ما اعتاده في الكمّيّات المتّصلة المحسوسة، فيقسّمه إلى ساعاتٍ وأيّامٍ وهٰكذا.

والمتحصّل أنّ المعنى المقصود من قوّة الوهم في هٰذا البحث، هو المبدأ الّذي يمكّن النفس من الانفعال عن عالم المحسوسات؛ ليحصل لها معنًى جزئيٌّ متعلّقٌ بصورةٍ محسوسةٍ أو متخيّلةٍ، كإدراك

---

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 92.

الولد لحبّ أمّه له، أو إدراك الضأن عداوة الذئب له.

## الأمر الثاني: في بيان قوى الإدراك عند الإنسان

إنّ في طبيعة الإنسان ثلاثةَ أنواعٍ من القوى تخدم النفس؛ لأجل أن تؤدّي النشاطات والأفعال الّتي تريد القيام بها، وهي القوى النباتيّة كالغاذية والمنمّية والمولّدة، وهي قوًى مشتركةٌ بين النبات والحيوان والإنسان، والقوى الحيوانيّة وهي القوى المدركة والمحرّكة، وهي مشتركةٌ بين جميع الحيوانات ومنها الإنسان، وقوى تختصّ بها النفس الناطقة الإنسانيّة، وهي قوّتي العقل النظريّ وهو للإدراك، وقوّة العقل العمليّ وهو لتدبير البدن[1]، والّذي يهمّنا هنا في هٰذا البحث هو القوى الّتي تخدم النفس الناطقة الإنسانيّة في عمليّة الإدراك، وقد ذهب مشهور الحكماء إلى أنّ قوى الإدراك عند الإنسان على أربعة أنواعٍ: منها ما هو مشتركٌ بين جميع الحيوانات: وهي: الحواسّ، وقوّة الخيال، وقوّة الوهم، ومنها ما هو مختصٌّ بالإنسان، وهي: القوّة العاقلة[2]،

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 32، الفصل الخامس.

(2) والبحث عن هٰذه القوى ووظائفها بنحوٍ مفصّلٍ موضعه في علم النفس الفلسفيّ، فمن شاء التفصيل، فعليه الرجوع إلى الكتب والرسائل الّتي دوّنت في هٰذا العلم، مثل: رسالة أحوال النفس، أو النفس من كتاب الشفاء، المقالة الثانية والثالثة والرابعة، وكلاهما للشيخ الرئيس ابن سينا، أو كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الباب الرابع والخامس لصدر المتألّهين، ولٰكنّنا سنذكر هنا

وهناك من أنقص في عددها إلى ثلاثةٍ[1] أو اثنين[2].

## أوّلًا: قوى الإدراك المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات

وهي على نوعين: قوًى تدرك من الخارج وتسمّى بالحسّ الظاهريّ، وقوًى تدرك من الباطن وتسمّى بالحسّ الباطنيّ، وتفصيلاتها:

### 1- الحسّ الظاهريّ

وهو عبارةٌ عن جهازٍ يحتوي على مجموعة قوًى تشكّل مجسّاتٍ تستعملها النفس في إدراك الخارج المادّيّ واكتشافه، ومجموع هٰذه القوى يسمّى بالحواسّ الخمس، وهي: اللمس، والذوق، والشمّ، والسمع، والبصر، وكلّ واحدٍ من تلك القوى يساعد النفس على التعرّف على نوعٍ من الكيفيّات المادّيّة المحسوسة، أي الّتي يمكن أن تدركها النفس بتوسط تلك الحواس، وهي: الكيفيّات الملموسة كالخشونة أو الصقالة، أو الحرارة أو البرودة، والمذوقة كالمرورة والحلاوة، والمشمومة وهي الروائح المختلفة، والمسموعة وهي الأصوات المختلفة، والمبصرة كالألوان والأشكال المختلفة.

---

ما ينفع ليكون مقدّمةً ومدخلًا لبحثنا هٰذا.

(1) وهو ما ذهب إليه صدر المتألّهين، وسيأتي.

(2) وهو ما ذهب إليه العلّامة الطباطبائيّ في تعليقاته على الأسفار، انظر: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 217، الهامش الأوّل.

وهٰذه الحواسّ الظاهريّة هي الّتي تمكّـن النفس في تحصيل ما يسمّى بمرتبة الإدراك الحسّيّ، ويحصل هٰذا الإدراك للنفس في حال مواجهة واحد منها للشيء المحسوس، فحصول الإدراك بها مشروطٌ بحصول نسبةٍ وضعيّةٍ بين واحدةٍ من تلك الحواسّ وبين الشيء المدرك، بخلاف بقيّة قوى الإدراك، قال صدر المتألّهين: «من شرائط الإدراك الحسّيّ حصول نسبةٍ وضعيّةٍ بين آلة الإدراك والشيء الّذي يؤخذ منه تلك الصورة، وهٰذه النسبة غير ثابتةٍ بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه، وذٰلك الشرط غير محتاجٍ إليه في غير الإدراك الحسّيّ من الإدراكات الخياليّة والوهميّة والعقليّة»[1].

## 2- الحسّ الباطنيّ

وقواه على نوعين، فبعضها قوًى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوًى تدرك معانٍ في المحسوسات، والفرق بين الصورة المحسوسة والمعنى هو أنّ الصورة هي ذٰلك الشيء الّذي إن باشره الحسّ الظاهر وحلّ فيه أدركته النفس، فهو يحصل أوّلًا في الحسّ الظاهر، ثمّ يؤدّى إلى النفس وتدركه، وذٰلك مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني لشكله وهيئته ولونه؛ فإنّ الحسّ الباطن من الشاة يدركها، لٰكن إنّما يدركها أوّلًا حسّها الظاهر.

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 299.

وأمّا المعنى، فهو فهمٌ وانكشافٌ يحصل للنفس عن ذٰلك الشيء المحسوس من غير أن يحصل في الحسّ الظاهر أوّلًا، مثل إدراك الولد لمعنى حبّ والدته له وحنانها عليه عندما يراها، أو إدراك النفس لمعنى جمال الوردة عندما تراها[1].

فالصورة الحسّيّة الّتي تأخذها أوّلًا الحواسّ الظاهريّة تكون مشوبةً بالكيفيّات المحسوسة الثابتة للشيء الخارجيّ المحسوس، بمعنى أنّها ملوّنةٌ بلونه، ولها طولٌ وعرضٌ هما طوله وعرضه، ولها شكلٌ كشكله وهٰكذا، وأمّا المعنى فهو مجرّد عن كلّ ذٰلك، فلا لون له ولا طول ولا عرض ولا شكل، بل هو فهمٌ يحصل للنفس عن ذٰلك الشيء الخارجيّ أو عن حالةٍ فيه، أو حكمٍ من أحكامه، خالٍ من جميع الكيفيّات المحسوسة، فلا يكون مدركًا بتوسّط الحواسّ الظاهرة.

### أ- القوى المدركة لصور المحسوسات

وهي القوى الّتي تدرك النفس بتوسّطها عين تلك الصور الّتي تمّ إدراكها بتوسّط الحسّ الظاهر، ولٰكنّه يدركها أوّلًا، ثم يؤدّيها إلى تلك القوى في الحسّ الباطنيّ، فتدركها النفس كلّما حصلت فيه، وهي عبارةٌ عن ثلاث قوًى، وهي على الترتيب:

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 116؛ الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 35.

**1- الحسّ المشترك (فنطاسيا)**: وهي قوّةٌ وظيفتها قبول جميع الصور الّتي تأتيها من الحواسّ الخمس الظاهريّة، فهي كالمجمع الّذي تجتمع فيه الصور الحاصلة في تلك الحواسّ[1].

**2- الخيال أو المصوّرة**: وهي قوّةٌ تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من صورٍ بتوسّط الحواسّ الظاهريّة الخمس، وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات الخارجيّة، وانتفاء النسبة الوضعيّة بين الحواسّ وبينه[2].

وهٰذه القوّة هي المسؤولة عمّا يسمّى بالإدراك الخياليّ، وهو عبارةٌ عن استحفاظ الصور المحسوسة بعد غياب المحسوس عن مقابلة الحواسّ ومباشرتها له، فتستطيع النفس أن تحضر تلك الصور متى شاءت عن طريق هٰذه القوّة.

**3- المتصرّفة**: وهي القوّة الّتي لها قابليّة التصرّف في الصور الخياليّة، بأن تركّب بينها أو تفصل بعضها عن بعضٍ بحسب الاختيار، وتسمّى متخيّلةً إذا استعملتها قوّة الوهم للتصرّف بالصور الخياليّة، وأمّا لو استعملتها القوّة العاقلة لتتصرّف في الصور المعقولة الّتي عند النفس الناطقة الإنسانيّة سمّيت مفكّرةً[3].

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 51.

(2) انظر: المصدر السابق.

(3) انظر: المصدر السابق؛ الرازيّ، محمّد بن عمر، المباحث المشرقيّة في علم الإلٰهيّات والطبيعيّات، ج 2، ص 238.

## ب- القوّة الّتي تدرك معنى في المحسوسات

وهي القوّة الّتي تمكّــن النفس من إدراك شيءٍ في المحسوس لا يُدرك بتوسّط الحسّ الظاهر، مثل إدراك وانكشاف العداوة الّتي في الذئب للشاة فتهرب منه، أو انكشاف المحبوبيّة للولد عند رؤية أمّه فيطمئنّ لها ويغفو بين يديها، وتسمّى بالقوّة الوهميّة، وهي القوّة الّتي تمكّــن النفس من إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، فهي القوّة الّتي تعين النفس على ما يسمّى بالإدراك الوهميّ، وهو إدراك المعنى الجزئيّ الّذي يكون متعلّقًا بأمرٍ محسوسٍ أو صورةٍ خياليّة(1).

وهٰذه القوّة تكون في الحيوانات بمنزلة العقل في الإنسان، قال ابن سينا: «نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجرّدةٍ، فهي لا تعقل ذواتها، وإذا أدركت ذواتها فإنّما تدركها بقوّتها الوهميّة، فلا تكون معقولةً، والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان»(2).

ولمدركات هٰذه القوّة خزانةٌ تسمّى القوّة الحافظة، وتسمّى أيضًا متذكّرةً، فتكون حافظةً لحفظها ما فيها من المعاني الجزئيّة، وتكون متذكّرةً؛ لأنّها عندما تفقد معنًى من المعاني الوهميّة، تكون قادرةً

---

(1) انظر، ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 94.

(2) ابن سينا، الحسين، التعليقات، ص 82.

على استرجاعه عند طلب النفس له، وذٰلك بأن يستعين الوهم بالخيال، ويستعرض الصور الخياليّة الّتي في الخيال؛ ليكون كأنّه يشاهد الأمور المحسوسة الّتي هٰذه صورها، فإذا صادف الصورة الّتي أدرك معها المعنى الوهميّ الّذي فُقد، أدركه مرّةً أخرى مع تلك الصورة الخياليّة، كما لو أدركه مع ذي الصورة الّذي هو في الخارج، وحفظه مرّةً أخرى في الحافظة فيكون كأنّه يتذكّر[1].

## ثانيًا: قوى الإدراك المختصّة بالنفس الإنسانيّة

تمتاز النفس الناطقة الإنسانيّة بقوّتي العقل النظريّ والعقل العمليّ، وقد وقع الاختلاف في حقيقة هاتين القوّتين وطبيعة مدركاتها، فذهب بعض الأصوليّين إلى أنّهما قوّةٌ واحدةٌ حقيقةً، وتكثّرهما باعتبار تكثّر طبيعة المدركات الّتي تحصل بتوسّطهما، فتسمّى هٰذه القوّة بالعقل النظريّ حينما يكون الإدراك متعلّقًا بما هو كائنٌ، أي: ما ينبغي أن يعلم، وتسمّى بالعقل العمليّ عندما يكون الإدراك متعلّقًا بما ينبغي أن يكون، أي: ما ينبغي فعله[2]، وذهب أكثر الحكماء إلى أنّهما قوّتين حقيقةً، ولٰكن اختلفوا في كون

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 148 و149.

(2) انظر: الأصفهانيّ، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 2، ص 271؛ المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، ج 2، ص 277.

أحدهما للإدراك وهو العقل النظريّ، والثاني وهو العقل العمليّ للعمل وتدبير البدن فقط[1]، أو أنّ كليهما مدركٌ، فالنظريّ منهما يدرك جميع القضايا والعلوم، وأمّا العمليّ، فوظيفته الأساسيّة هي تدبير البدن، ولٰكنّه يدرك القضايا الّتي تكون مبدأً قريبًا لتحريك البدن في الفعل الاختياريّ، وهي القضايا العمليّة الجزئيّة، كقولنا: هٰذا الفعل المعيّن خارجًا عدلٌ، فهو حسنٌ؛ وذٰلك لأنّها هي الّتي تصلح لتحريك الإنسان لا القضايا الكلّيّة، فتكون هٰذه الصورة الجزئيّة لحسن الفعل المعيّن أو قبحه مبدأً لترشّح الشوق، ثمّ انقداح الإرادة نحو ذٰلك الفعل؛ ولهٰذا سمّي بالعقل العمليّ[2].

فالنفس الإنسانيّة جوهرٌ واحدٌ له نسبتان: إحداهما نسبةٌ إلى ما فوقه وهو المبادئ العالية للوجود، والأخرى نسبةٌ إلى ما تحته وهو البدن، وللنفس بحسب كلّ نسبةٍ قوّةٌ تنتظم العلاقة بينها وبين طرف تلك النسبة، فالعلاقة مع المبادئ العالية للوجود ينظّمها العقل النظريّ، ويجب أن تكون النفس دائمة القبول بحسبها، وتبعًا لنظام

---

(1) قال بهمنيار تلميذ ابن سينا في "التحصيل"، ص 789: «ويسمّى عقلًا عمليًّا؛ لأنّ بها تعمل النفس. وإنّما يسمّى عقلًا؛ لأنّها هيئةٌ في ذات النفس لا في مادّةٍ، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئًا، بل هي عمّالةٌ فقط».

(2) كما عليه الكثير من الحكماء، انظر: ابن سينا، الحسين، عيون الحكمة، ص 42؛ الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 351 وما بعدها.

هٰذه العلاقة تتولّد العلوم لدى النفس، والعلاقة مع البدن ينظّمها العقل العمليّ، ويجب أن تكون النفس بحسب هٰذه النسبة غير قابلةٍ لأيّ أثرٍ يكون من جنس مقتضى طبيعة البدن الحيوانيّة كالشهوة والغضب، بل العكس فلا بدّ للقوى الحيوانيّة في البدن أن تكون منفعلةً عن العقل العمليّ المنفعل بدوره عن العقل النظريّ، وبحسب هٰذه النسبة تتولّد الأخلاق، فالفاضلة منها تتولّد بحسب هٰذا الترتّب، والرذيلة تتولّد لو انعكس الأمر وتأثّرت النفس بمقتضيات تلك القوى البدنيّة الحيوانيّة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ ركّب في الملائكة عقلًا بلا شهوةٍ، وركّب في البهائم شهوةً بلا عقلٍ، وركّب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم»[1].

والمهمّ في هٰذا البحث هو ما يسمّى بالعقل النظريّ (القوّة العالمة)، وهو القوّة الّتي من شأنها أن تنتزع الصور العلميّة الكلّيّة المجرّدة عن المادّة من الأمور الموجودة، وهو ما يسمّى بالتعقّل.

## العلاقة بين القوى الإدراكيّة

إنّ هٰذه القوى يرأس بعضها بعضًا ويخدم بعضها بعضًا، وهناك تداخلٌ في عمل قوى الإدراك وقوى التحريك لدى الحيوان

(1) الصدوق، محمّد بن عليّ، علل الشرائع، ج 1، ص 5.

والإنسان، والمهمّ عندنا هو كيفيّة ترتّب قوى الإدراك في الإنسان، وهو يكون بالشكل التالي:

إنّ الحواس الظاهريّة تخدم الحسّ المشترك، بأن تؤدّي إليه الصور المحسوسة الّتي تأخدها عن الخارج؛ حيث تجتمع تلك الصور فيه، والحسّ المشترك يخدم الخيال؛ حيث إنّ الخيال في حقيقته خزانةٌ للصور المحسوسة بعد انقطاع النسبة الوضعيّة بين المحسوس الخارجيّ وقوّة الحاسّة، وقوّة الخيال تخدم المتخيّلة، وهي المتصرّفة إن كانت تتصرّف في الصور الخياليّة؛ حيث تحضر لها الصور الخياليّة المخزونة عندها لتتصرّف بها بالتفصيل والتركيب.

وجميع هٰذه القوى تخدم الوهم، وتخدمه قوّةٌ أخرى هي قوّة الحافظة (الذاكرة)، وظيفتها حفظ الصور الوهميّة الّتي يؤدّيها الوهم إليها[1] كما تقدّم، ثمّ الوهم يخدم القوّة العاقلة في قسمٍ مهمٍّ من مدركاته، وهي مدركاتٌ تصوّريّةٌ وتصديقيّةٌ متعلّقةٌ بالأمور المحسوسة كانتزاع المفاهيم الكلّيّة، الّتي مصاديقها معانٍ متعلّقةٌ بالمحسوسات كالجمال والقبح والعداوة والمضرّة، ومثل أحكام الهندسيّات كالخطوط والسطوح والمجسمات، وكذا الخيال يخدم القوّة العاقلة في قسمٍ من مدركاتها كما سيتّضح من خلال البحث،

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 40 و41.

فرئيس جميع تلك القوى في الإنسان هو القوّة العاقلة.

ومن هنا يمكننا تحديد موقع القوّة الوهميّة بين القوى الإدراكيّة؛ حيث تقع تحت القوّة العاقلة وفوق سائر القوى الإدراكيّة، فهي تتأثّر بتلك القوى وتعتمد عليها في تحصيل مدركاتها وتؤثّر على القوّة العاقلة.

## أفعال القوى الإدراكيّة

عرّف الإدراك بأنّه عبارةٌ عن: حصول صورة المدرَك في ذات المدرِك[1]، ويقصدون من حصول الصورة ووجودها لدى المدرِك هو نفس حصول حالة الإدراك بالمعنى المصدريّ، فالصورة الحسّيّة ـ مثلًا ـ هي نفس حالة الإحساس بذٰلك الشيء، أي: انكشاف الكيفيّات المحسوسة لذٰلك الشيء عند المدرِك على مستوى الإحساس بها، والصورة العقليّة هي نفس حالة التعقّل أو المعقوليّة، أي: انكشاف المعنى وفهم الحقيقة[2].

قال ابن سينا: «وبالجملة، فالصورة المجرّدة عن المادّة وجودها معقوليّتها، أي: وجودها هو أنّها عقلت، فإنّها إن لم تعقل لم توجد، كما أنّ الصورة المحسوسة وجودها محسوسيتها، وهو أنّها

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، التعليقات، ص 69.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 192.

أحسّت، وكما أنّك لو أحضرت فى ذهنك صورًا تجرّدها عن موادّها، لكان وجودها فى ذهنك هو أنّك عقلتها، كذٰلك إذا كانت مجرّدةً بذواتها لم يكن وجودها إلّا أنّها عقلت، فالوجود لها هو أنّها معقولةٌ، فإنّها إنّما توجد عندما تعقل»[1].

وقال: «الحسّ يعني به الإدراك الحسّيّ، والعقل يعني به الإدراك العقليّ، أي: انتقاش الصورة المعقولة في العقل، وهو نفس الإدراك، كما أنّ انتقاش المحسوس في الحسّ هو نفس الإدراك الحسّيّ، فإذا تصوّر الشيء في العقل، فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل»[2].

وحصول حالة الإدراك بكلّ مستوياتها يتوقّف على تجريد الأمر المدرَك ونزعه عن عوالق المادّة، إلّا أن يكون المدرَك في ذاته أمرًا مجرّدًا معقولًا لا مادّيًّا، فلا يحتاج في إدراكه إلى ذٰلك التجريد والنزع، قال صدر المتألّهين: «كلّ إدراك يحصل به نزعٌ لحقائق الأشياء، وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل الموادّ، فالصورة المحسوسة منتزعةٌ عن المادّة نزعًا ناقصًا مشروطًا بحضور المادّة، والصورة الخياليّة منتزعةٌ نزعًا متوسطًا؛ ولهٰذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والصورة العقليّة منتزعةٌ نزعًا تامًّا، هٰذا إذا كانت الصور مأخوذةً عن الموادّ، وأمّا ما كان بذاته

(1) المصدر السابق، ص 191.

(2) المصدر السابق، ص 192.

عقلًا، فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد من هٰذه التجريدات...»[1].

وبناءً على ذٰلك، فإنّ ما تقوم به القوى الإدراكيّة هو تجريد الشيء ونزعه عن المادّة ولواحقها، ولٰكن قوى الإدراك تتفاوت في ذٰلك، فمنها ما ينزع نزعًا ناقصًا، ومنها ما ينزع نزعًا تامًّا؛ ولأجل ذٰلك تعدّدت مستويات الإدراك لدى النفس بقدر ذٰلك التجريد والنزع الّذي تقوم به تلك القوى.

قال صدر المتألّهين في الشواهد: «إنّ في الإنسان قوّةً روحانيّةً تجرّد صورة الماهيّة الكلّيّة عن الموادّ وقشورها، كما تجرّد القوّة الغاذية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها وأكدرها في أربع مراتب من الهضم، وكلّ إدراكٍ ونيلٍ فبضربٍ من التجريد، إلّا أنّ الحسّ تجرّد الصورة عن المادّة بشرط حضور المادّة، والخيال تجرّدها عنها وعن بعض غواشيها، والوهم يجرّدها عن الكلّ مع إضافة ما إلى المادّة، والعقل ينالها مطلقةً، فيفعل العاقلة في المحسوس عملًا يجعله معقولًا ...»[2].

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 360، ولم يذكر مدرَكات قوّة الوهم؛ باعتبار أنّه يرى أن لا وجود منحازًا لها، بل هي عين القوّة العاقلة عند تعلّقها بالخيال، فتكون عقلًا هابطًا عن مرتبته، وسيأتي بيان ذٰلك في محلّه من هٰذا الفصل.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 208 و209؛ مفاتيح الغيب، ص 499 و524.

وقال في موضعٍ آخر منه: «ومراتب التجريد متفاوتةٌ، فللمحسوسة عن أصل المادّة، وللمتخيّلة عنها وعن الوضع، وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضًا»[1].

وقال المحقّق الدوانيّ: «ثمّ وجدوا مراتب التجريد مختلفةً؛ فإنّ الصورة المحسوسة بالحواسّ الظاهرة مجرّدةٌ ضربًا من التجريد، لٰكنّها مشروطٌ بحضور المادّة وقربٍ معيّنٍ، والصورة المتخيّلة أقوى تجريدًا؛ لعدم احتياجها إلى الحضور، والمعاني الجزئيّة المدركة بالوهم أشدّ تجريدًا وبراءةً من المادّة، حتّى يبلغ إلى درجة التعقّل، فإذن المعقول مجرّدٌ عن المادّة ولواحقها بالكلّيّة؛ ولذٰلك ينطبق على الصغير والكبير وذوي الأوضاع المختلفة»[2].

## مراتب الإدراك عند الإنسان

ذكر الحكماء أنّ الإدراك على أربع مراتب: إحساس، وتخيّل، وتوهّم، وتعقّل[3]، وذٰلك بحسب مراتب التجريد الّتي تحصل من قبل قوى الإدراك، قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ أنواع الإدراك أربعة: إحساسٌ، وتخيّلٌ، وتوهّمٌ، وتعقّلٌ... فهٰذه إدراكاتٌ مترتّبةٌ في

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 4، ص 121.

(2) الدوانيّ، محمّد بن أسعد، سبع رسائل، رسالة إثبات الواجب، ص 143.

(3) انظر: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 360 و361.

التجريد، الأوّل مشروطٌ بثلاثة أشياء: حضور المادّة عند آلة الإدراك، واكتناف الهيئات، وكون المدرَك جزئيًّا. والثاني مجرّد عن الشرط الأوّل. والثالث مجرّدٌ عن الأوّلين. والرابع عن الجميع»[1].

وتفصيلها بنحوٍ ينفع في هٰذا البحث هو بالشكل الآتي:

## المرتبة الأولى: الإدراك الحسّيّ

وهو عبارةٌ عن حضور الصور الحسّيّة للأشياء، في حال مواجهتها لواحدة من الحواسّ، فتحضر في حال ارتباطها بعالم المادّة وما تحمله من آثارٍ، فإذا انتفت المادّة خارجًا انتفت الصورة الحسّيّة.

فالحواسّ تأخذ الصورة الحسّيّة عند وقوع نسبةٍ بينها وبين الشخص المادّيّ؛ ولأجل أن تأخذ الحواسّ تلك الصورة، فإنّها تجرّدها عن أصل المادّة، ولٰكنّها تبقيها مع هٰذه اللواحق، فتجد الصورة الحسّيّة لها طولٌ وعرضٌ وشكلٌ وما شابه ذٰلك، ولٰكن تبقى مقابلة الحواسّ لتلك المادّة شرطًا في أخذ الحواسّ لتلك الصورة الحسّيّة؛ ولهٰذا فلو زالت تلك النسبة بطل أخذ الحواسّ للصورة، فيكون كأنّها لم تنزع الصورة عن المادّة نزعًا محكمًا، بل تحتاج إلى وجود المادّة أيضًا في أن تكون تلك الصورة موجودةً لها.

---

(1) المصدر السابق.

والإحساس هو إدراكٌ للكيفيّات المحسوسة الثابتة للموجود المادّيّ المكتَنف بهيئاتٍ مخصوصةٍ به محسوسةٍ معه من الأين والوضع والكيف والكمّ وغير ذٰلك، وهي صفاتٌ لا ينفكّ ذٰلك الشيء المادّيّ عن أمثالها في وجوده الخارجيّ، فقوّة الإحساس تأخذ الصورة الحسّيّة عن تلك الكيفيّات منزوعةً عن نفس المادّة الّتي كانت توجد فيها خارجًا، ولٰكن مع الاحتفاظ بتلك الصفات كما هي ثابتةٌ له في وجوده الخارجيّ، فما يحصل في الحسّ هو صورة ذٰلك الشيء لا نفسه، أي: صورةٌ له متجرّدةٌ عن مادّته، لٰكنّ الحسّ لا يجرّد هٰذه الصورة تجريدًا تامًّا، بل تبقى تلك الصفات الّتي هي ملازمةٌ للموجود المادّيّ معه؛ ولذٰلك كان المدرَك بالحسّ جزئيًّا شخصيًّا متقيّدًا بالإشارة الحسّيّة الّتي تربطه بالموجود الخارجيّ المقابل للحاسّة، كهٰذا اللون، وهٰذا الطعم، وهٰذا الشكل لا غير، أمّا المعنى العامّ للّون والطعم والشكل، الّتي تصدق على كلّ لونٍ وطعمٍ وشكلٍ، فالمدرك لهما هو القوّة العاقلة الّتي تجرّد تلك الجزئيّات عن الأمور المشخّصة المكتنفة بها، الّتي تتمايز بها عن بقيّة الأشخاص كما سيأتي.

## المرتبة الثانية: الإدراك الخياليّ

وهو عبارةٌ عن حضور نفس تلك الصورة الحسّيّة في غير حال المواجهة؛ فإنّ الخيال يجرّد الصورة المنزوعة عن المادّة تجريدًا أشدّ؛

وذٰلك لدرجة أنّها تأخذها عن المادّة، ولا يحتاج حصولها في الخيال إلى وجود نسبةٍ بينها وبين مادّة تلك الصورة الّتي انتزعت منها؛ ولهٰذا تبقى هٰذه الصورة في الخيال وتثبت فيه، وإن غابت المادّة أو بطلت، إلّا أنّها لا تكون مجرّدةً عن اللواحق المادّيّة، فالحواسّ لا تجرّد الصورة عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولا عن لواحق المادّة، والخيال يجرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولٰكنّه لا يجرّدها عن لواحق المادّة، فتكون الصورة فى الخيال على حسب الصورة الّتي أخذتها الحواسّ، لها مقدارٌ ما وشكل ما وكيفٌ ما ووضعٌ ما؛ ولهٰذا لا تكون الصور الخياليّة مشتركةً بين جميع أفراد الطبيعة.

قال ابن سينا: «الشيء قد يكون محسوسًا عندما يشاهد، ثمّ يكون متخيّلًا عند غيبته بتمثّل صورته في الباطن، كزيدٍ الّذي أبصرته مثلًا إذا غاب عنك فتخيّلته... وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواشٍ غريبةٌ عن ماهيّته لو أزيلت عنه لم تؤثّر في كنه ماهيّته، مثل: أين، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه.

ولو توهّم بدله غيره لم تؤثّر في حقيقة ماهيّة إنسانيّته، والحسّ يناله من حيث هو مغمورٌ في هٰذه العوارض، الّتي تلحقه بسبب المادّة الّتي خلق منها لا يجرّده عنها، ولا يناله إلّا بعلاقةٍ وضعيّةٍ بين حسّه ومادّته؛ ولذٰلك لا يتمثّل في الحسّ الظاهر صورته إذا زال، وأمّا

الخيال الباطن، فتخيّله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها؛ لٰكنّه يجرّده عن تلك العلاقة المذكورة الّتي تعلّق بها الحسّ، فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها...»[1].

## المرتبة الثالثة: الإدراك الوهميّ

وهو عبارةٌ عن إدراك المعنى المجرّد لا تمام التجرّد، بل متعلّقًا بصورةٍ خياليّةٍ مع ما بها من العوارض المادّيّة المحسوسة؛ فإنّ قوّة الوهم تتعدّى على الخيال في التجريد؛ إذ هي قوّةٌ تدرك من المحسوس ما لا يناله الحسّ؛ لأنّها تدرك المعاني الّتي ليست هي في طبيعتها مادّيّةً، بل مجرّدةٌ وإن عرض لها أن تكون متعلّقةً بالمادّة، كالجمال والخير والشرّ، والموافق والمخالف، وما شابه ذٰلك، وحيث كان الوهم يدرك هٰذه الأمور، فهو يدرك أمورًا مجرّدةً، إلّا أنّه مع ذٰلك لا يجرّد هٰذه الصورة عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئيّةً، بالقياس إلى مادّةٍ معيّنةٍ، وبمشاركة الخيال فيها؛ فإنّ من يرى الوردة يدرك بحسّه شكلها ولونها ورائحتها، ويدرك أيضًا شيئًا آخر، وهو جمال هٰذه الوردة، وهٰكذا إدراك معنى العدوّ أو الضارّ من صورة الذئب؛ فإنّ الحسّ لا يؤدّي إلّا العوارض المحسوسة؛ وأمّا أنّ هٰذا جميلٌ أو ضارٌّ أو عدوٌّ ومنفورٌ عنه، فالّذي يدركه هو قوّة الوهم، وهي وإن

---

(1) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 83؛ الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 360 و361.

استثبتت وحفظت المعنى غير المحسوس بعد غياب المحسوس، لٰكنّها لا تجرّده تجريدًا تامًّا، بل تحفظه مع ما تعلّق به من صورةٍ خياليّةٍ؛ ولهٰذا يكون المعنى الموهوم جزئيًّا دائمًا لأجل هٰذا التعلّق، وكان الوهم لا يدرك معنًى صرفًا، بل مخلوطًا[1].

## المرتبة الرابعة: الإدراك العقليّ

والتعقّل هو إدراك المعنى مجرّدًا عن العوارض المادّيّة، فهو انكشافٌ وفهمٌ للمعاني الكلّيّة المجرّدة عن المادّة وآثارها؛ وذٰلك لأنّ العاقلة تدرك الصور بأن تأخذها أخذًا مجرّدًا عن المادّة من كلّ وجهٍ، فأمّا ما هو مجرّدٌ بذاته عن المادّة كالعقول، فالأمر فيه ظاهرٌ، وأمّا ما هو موجودٌ للمادّة؛ فإمّا لأنّ وجوده مادّيٌّ؛ وإمّا لعروض ذٰلك له، وهي الموجودات المجرّدة بذاتها المتعلّقة بالمادّة كالنفوس، فتنزعها عن المادّة من كلّ وجهٍ وعن لواحق المادّة، فتدرك أوّلًا الأوصاف والمعاني الّتي يمكن انتزاعها من الفرد، والّتي بمجموعها تسمّى بالشخص المعقول، ثمّ تقارن بينها بعد ذٰلك في الأفراد؛ لتميّز بين الذاتيّ والعرضيّ، فتنتزع عن الأفراد الكثيرة طبيعة واحدة، تفرزها عن كلّ كمٍّ وكيفٍ وأينٍ ووضعٍ مادّيٍّ، وذٰلك في الطبائع المادّيّة كالإنسان والفرس وغير ذٰلك، وتكون تلك الصور فيها كلّيّةً

(1) انظر: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 360 و361.

قابلةً للانطباق على جميع أفراد تلك الطبيعة الّتي تمثّلها[1].

والإدراك العقليّ من هٰذه المراتب ينقسم إلى التصوّر والتصديق، فالتصوّر هو فهم المعنى وإدراكه إدراكًا بسيطًا خاليًا من الحكم، فهو انكشاف المعلوم في نفسه في الواقع من جهة معناه وحقيقته، ومتعلّقه المفردات والمركّبات التامّة والناقصة.

والتصديق هو انكشافٌ للنسبة في المركّب التامّ الخبريّ بنحوٍ تتمكّن النفس من الحكم على الخبر، أي: يمكّنها من الترجيح لأحد طرفيّ النقيض ـ الثبوت وعدمه ـ في النسبة المُدرَكة بين أمرين، والحاكية عن واقع العلاقة بينهما، فهو انكشافٌ حكميٌّ، بمعنى انكشاف ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها للنفس، ويختصّ بالمركّبات التامّة الخبريّة.

قال ابن سينا: «وأمّا العقل، فيقتدر على تجريد الماهية المحفوفة باللواحق الغريبة المشخّصة مستثبتًا إيّاها حتّى كأنّه عملٌ بالمحسوس عملًا جعله معقولًا، وأمّا ما هو في ذاته بريءٌ عن الشوائب المادّيّة، واللواحق الغريبة الّتي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، فهو معقولٌ لذاته لا يحتاج إلى عملٍ يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله»[2].

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، رسالة أحوال النفس، ص 69 ـ 73؛ الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 50 – 53؛ المبدأ والمعاد، ص 102 ـ 103.

(2) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 83؛ الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 360 و361.

والصورة العلميّة الحاضرة لدى النفس في مرتبة التعقّل، ليست كما قد يتصوّر أنّها شبيهةٌ بالصور المحسوسة أو المتخيّلة، الّتي تحتفظ بآثار المادّة من العوارض كالأين والشكل والقدر، بل هي انكشافٌ وتعقّلٌ للمعنى القابل للانطباق على كثيرٍ من المصاديق.

وهٰذه المرتبة من الإدراك هي الّتي جرى الاصطلاح على تسميتها بـ (العلم) دون بقيّة المراتب، قال المحقّق الطوسيّ: «المسألة الثامنة في أنّ الإدراك الحسّيّ أمرٌ زائدٌ على العلم أو هو نفس العلم؟ المدرك بالحسّ هو الجزئيّات الشخصيّة، كهٰذا اللون، وهٰذا الطعم، لا غير، أمّا اللون والطعم المطلقان، فالمدرك لهما العقل الّذي يميّزهما عن الشخصيّات المكتنفة بهما، والجزئيّات الشخصيّة لا يمكن أن تدرك بالحدود والبراهين، أو ما يشاكلهما؛ لأنّهما يتألّفان من التصوّرات الكلّيّة. والشخصيّات المادّيّة الجزئيّة لا يمكن أن تقنص بالكلّيّات؛ فإنّ الشخصيّات معرّضةٌ للتغيّر والتشتّت بالعوارض الزمانيّة والمكانيّة، ولا سبيل إلى اقتنائها إلّا بالإشارة الحسّيّة أو ما يجرى مجراها، والكلّيّات بعيدةٌ عن جميع ذٰلك، والحدّ والمحدود، والبرهان وما عليه البرهان يجب أن يتطابقا ويتناسبا. ثمّ إنّ الاصطلاح العامّيّ والخاصّيّ قد وقعا على إطلاق اسم العلم على هٰذا الصنف من الإدراك؛ ولذٰلك لا يوصف الحيوانات العجم بالعلم،

مع كونها مدركةً بالحواسّ، فإذن الإدراك الحسّيّ والعلم متباينان»[1].

وبعد بيان هٰذا التمهيد ندخل في مباحث هٰذا الفصل، وهي عبارةٌ عن مبحثين يتعلّقان بوجود قوّة الوهم وطبيعة مدركاتها.

## المبحث الأول: في وجود قوة الوهم

اختلفت أقوال الحكماء في إثبات وجود هٰذه القوّة ونفيها، وإن اتّفقوا على وجود مدركاتٍ بهٰذا الاسم والصفة، فالاختلاف بينهم وقع في تحديد المسؤول عن هٰذه الإدراكات، وهل هي قوّةٌ منحازةٌ عن بقيّة القوى، أو هي واحدةٌ من سائر قوى الإدراك الأخرى؟ ويقع الكلام في هٰذا المبحث في مطالب ثلاثةٍ:

### المطلب الأوّل: المثبتون لوجود قوّة الوهم

ذهب ابن سينا وتلامذته ومن تبعه إلى وجود قوّةٍ من قوى الإحساس الباطنيّ، وظيفتها إدراك معنًى مجرّدٍ جزئيٍّ متعلّقٍ بأمرٍ محسوسٍ، قال في نفس "الشفاء" عند تعداده لقوى الإحساس الباطنيّ: «ثمّ القوّة الوهميّة، وهي قوّةٌ مرتّبةٌ في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة كالقوّة الموجودة في الشاة الحاكمة، بأنّ هٰذا

---

(1) انظر: الطوسيّ، نصير الدين، أجوبة المسائل النصيريّة، ص 95.

الذئب مهروبٌ عنه، وأنّ هٰذا الولد هو المعطوف عليه»[1].

وقال في "المبدإ والمعاد": «ثمّ الوهم يجرّد الصورة عن المادّة أكثر؛ لأنّه يأخذ معاني غير محسوسةٍ، بل هي معقولةٌ، لٰكن لا تأخذها كلّيّةً معقولةً، بل مربوطةً بمعنًى محسوسٍ، مثلًا: أنّ الوهم لا يتوهّم الضارّ والنافع بما هو ضارٌّ ونافعٌ كلّيٌّ، بل بما هو هٰذا الشخص»[2].

## الدليل على وجود قوّة الوهم

الدليل الّذي قدّمه ابن سينا على وجود هٰذه القوّة ومغايرتها لبقيّة القوى، هو الاعتماد على مغايرة مدركاتها لمدركات بقيّة القوى؛ وذٰلك لأنّ هٰذا لازمٌ؛ لكون الفعل الّذي يؤدّي لأجل حصول هٰذه المدركات مختلفًا عن أفعال بقيّة القوى، وعليه لا بدّ أن تكون القوّة المسؤولة عنه غير القوى الأخرى، ودليله يمكن أن نصيغه وفق المقدّمات التالية:

**المقدّمة الأولى**: أنّا نثبت لبعض المحسوسات أوصافًا غير محسوسةٍ لنا، وهي على نوعين:

**أحدهما**: ما يكون بحسب طبيعته محسوسًا، ولٰكنّنا قد نحكم به ونثبته لموضوعه من دون أن نستعمل حواسّنا في ذٰلك، فلا تكون تلك الصفة محسوسةً لدينا حين الحكم، مثاله أنّا إذا رأينا سائلًا ذا

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 36.

(2) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 103.

قوامٍ ولونٍ مشابهٍ لقوام ولون العسل، فإنّا نحكم بكونه حلوًا بدون أن نتذوّقه، وهٰذا الحكم قد يكون صائبًا أو مخطئًا بحسب واقعه، ولٰكنا قد نحكم بذٰلك، وهٰذا من مغالطات الوهم وسوف يأتي.

**والآخر**: ما يكون بحسب طبيعته غير محسوسٍ، كالحكم بكون الذئب ضارًّا وعدوًّا، وكون الأمّ محبّةً ونافعةً، وهٰذا ما ينفع في إثبات هٰذه القوّة.

**المقدّمة الثانية**: أنّ الصفات الّتي هي من النوع الثاني ليست هي بمحسوسةٍ، فلا تكون متعلّقةً بقوى الإدراك الحسّيّ وهي الحواسّ الظاهرة، ولا هي متعلّقةٌ بالخيال؛ لأنّه خزانةٌ للصور الواردة عن طريق الحواسّ الظاهرة، وليست هي معقولة أيضًا؛ لأنّ القوّة العاقلة إنّما تدرك المعنى المجرّد التامّ الّذي هو كلّيٌّ، إمّا مباشرةً فيما لو كان مجرّدًا في وجوده، أو بتجريده ونزعه عن المادّة ولواحقها إن كان في وجوده مادّيًّا.

**المقدّمة الثالثة**: أنّ القوّة الّتي استخدمتها النفس لأجل إدراك تلك الصفات والأحكام، وإثباتها لموضوعاتها ليست هي الحسّ، ولا هي القوّة العقليّة، فثبت لنا أنّ هناك نوعًا من المدركات تكون متعلّقةً ببعض الموضوعات لا هي محسوسةٌ ولا هي معقولةٌ، فلا بدّ أن تكون تأديتها للنفس بمقتضى وفعل قوّةٍ ليست هي الحسّ ولا هي العقل.

النتيجة: لا بدّ أن تكون هناك قوّةٌ أخرى مسؤولةٌ عن هٰذا النوع

من الإدراكات، يمكن تسميتها بقوّة الوهم.

وقد قرّر ابن سينا هٰذا البرهان في كتاب "النفس" من الشفاء بقوله: «ثم إنّا قد نحكم في المحسوسات بمعانٍ لا نحسّها؛ إمّا ألّا تكون في طبائعها محسوسةً البتّة؛ وإمّا أن تكون محسوسةً لٰكنّنا لا نحسّها وقت الحكم، أمّا الّتي لا تكون محسوسةً في طبائعها، فمثل العداوة والرداءة والمنافرة الّتي تدركها الشاة في صورة الذئب، وبالجملة المعنى الّذي ينفّرها عنه، والموافقة الّتي تدركها من صاحبها، وبالجملة المعنى الّذي يؤنسها به، وهٰذه أمورٌ تدركها النفس الحيوانيّة، والحسّ لا يدلّها على شيءٍ منها. فإذن القوّة الّتي بها تدرك قوّةٌ أخرى ولتسمّ الوهم...»[1].

وقرّره أيضًا في "الإشارات والتنبيهات" بهٰذه العبارة: «وأيضًا، فإنّ الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيةً غير محسوسةٍ ولا متأدّيةٍ من طريق الحواسّ، مثل إدراك الشاة معنًى في الذئب غير محسوسٍ، وإدراك الكبش معنًى في النعجة غير محسوسٍ، إدراكًا جزئيًّا يحكم به كما يحكم الحسّ بما يشاهده، فعندك قوّةٌ هٰذا شأنها...»[2].

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 147 و148.

(2) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 84.

## الدليل الثاني على وجود قوّة الوهم

هناك دليلٌ آخر لم يصرّح به ابن سينا بشكلٍ واضحٍ، وإنّما أشار إليه في بعض كلماته، يعتمد على واحدٍ من الأحكام المترتّبة على وجود هٰذه القوّة، أي: أنّ ثبوت هٰذا الحكم وتحقّق هٰذه الحالة عند الإنسان، يستلزم افتراض وجود قوّة الوهم، وهٰذه الحالة هي حالة معارضة الأحكام العقليّة بحكمٍ آخر بنحوٍ قويٍّ، وقد مثّل صدر المتألّهين لهٰذه الحالة بقوله: «وقد يستدلّ على وجودها ـ ويقصد قوّة الوهم ـ بأنّ في الإنسان شيئًا ينازع عقله في قضاياه، كما يخاف الانفراد بميتٍ يقتضي عقله الأمن منه، وربّما يغلب التخويف على التأمين، فهو قوّةٌ باطنيةٌ غير عقليّةٍ»[1].

ففي مثل هٰذه الحالة يوجد تعارضٌ بين نوعين من المدركات:

**أحدها**: مدركات العقل، فهو يقول: إنّ الميّت لا أثر فيه ولا فعل له، وحكمه حكم الحجر، فلا يُخاف منه الضرر.

**والآخر**: مدركاتٌ تدعو الإنسان إلى الخوف من الميّت، وتجعله يحتمل حصول الضرر منه، وهٰذه المدركات في حقيقتها هي إدراكٌ لمعنًى مجرّدٍ متعلّقٍ بأمرٍ محسوسٍ، وهو كون الميّت ضارًّا ومخيفًا عند

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، ص 148 و149.

الانفراد به، والنفس تذعن لمثل هٰذا الحكم بشدّةٍ؛ ولذا تجد أغلب الناس يخافون في مثل هٰذا الحال، ومثل هٰذه المدركات ليست مدركاتٍ حسّيّةً أو خياليّةً؛ لأنّها إدراكٌ لمعنًى مجرّدٍ ليس له كيفٌ محسوسٌ، ولا هي عقليّةٌ، وإلّا لزم مناقضة العقل لنفسه، وهٰذا محالٌ، فيلزم أن تكون هٰذه المدركات لقوّةٍ أخرى غير العقل، وهي قوّة الوهم.

ومثل هٰذا التعارض له أمثلةٌ علميّةٌ مهمّةٌ ومؤثّرةٌ جدًّا، وذٰلك كحالة حكم العقل بأنّ واجب الوجود بالذات ليس له مكانٌ ولا زمانٌ، وإلّا لم يكن واجبًا، ولٰكن نرى في أنفسنا أنّ هناك حكمًا يأبى ويعارض هٰذا الحكم؛ حيث يفترض أنّ كلّ موجودٍ هو في مكانٍ وزمانٍ، ومثاله الأكثر وضوحًا أنّه ثبت بالدليل الرياضيّ العقليّ أنّ عالم الطبيعة منتهٍ إلى نهايةٍ سمّوها الفلك الأقصى أو محدّد الجهات، ولٰكنّ الوهم لا يسمح بذٰلك، ولا يسمح بتصوّر كرة عالم الطبيعة، من دون أن تكون محاطةً بجسمٍ هوائيٍّ أو غيره.

وقد أشار إلى هٰذا الحكم والحالة ابن سينا في بحث النفس من طبيعيّات الشفاء، حيث قال: «وفي الإنسان للوهم أحكامٌ خاصّةٌ، من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيّل ولا ترتسم فيه ويأبى التصديق بها، فهٰذه القوّة لا محالة موجودةٌ فينا، وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكمًا ليس فصلًا كالحكم العقليّ،

ولٰكن حكمًا تخيليًّا مقرونًا بالجزئيّة وبالصورة الحسّيّة، وعنها تصدر أكثر الأفعال الحيوانيّة»[1].

## فعل قوّة الوهم عند من أثبت وجودها

ذهب المثبتون لوجود قوّةٍ إدراكيّةٍ باسم قوّة الوهم، إلى أنّ هٰذه القوّة هي آلة النفس لإدراك معنًى مجرّدٍ جزئيٍّ متعلّقٍ بالأمور المحسوسة، وهٰذا النوع من الإدراكات له أهمّيّةٌ كبيرةٌ في إنجاز فعاليات الإنسان ونشاطاته المختلفة، قد ذكرنا في تمهيد هٰذا الفصل أنّ قوى النفس الإدراكيّة حتّى تأخذ صورةً إدراكيّةً عن الشيء المادّيّ المحسوس، فلا بدّ أن تجرّده نوعًا من التجريد، يبدأ بفعل الحواسّ من التجريد، ثمّ يعقبه فعل قوّة الخيال، ويكون فعل قوّة الوهم أكثر تجريدًا منهما؛ إذ إنّها تدرك من المحسوس ما لا تدركه الحواسّ من معنًى مجرّدٍ جزئيٍّ، ويكون جزئيًّا؛ لأنّه يبقى متعلّقًا بتلك الصورة الحسّيّة أو الخياليّة الّتي انتزعت من الموجود الخارجيّ.

قال ابن سينا في رسالة أحوال النفس: «وأمّا الوهم، فإنّه قد تعدّى قليلًا عن هٰذه المرتبة ـ ويقصد مرتبة الإدراك الخياليّ ـ في التجريد؛ لأنّه ينال المعاني الّتي ليست هي في ذواتها بماديّة، وإن عرض لها أن تكون في مادّة؛ وذٰلك لأنّ الشكل واللون والوضع

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 148.

وما أشبه ذٰلك، أمورٌ لا يمكن أن تكون إلّا لمواد جسمانيّة، وأمّا الخير والشرّ، والموافق والمخالف، وما أشبه ذٰلك، فهي أمورٌ في أنفسها غير ماديّة، وقد يعرض لها أن تكون في مادّة»[1].

فالمتحصّل أنّ الوهم لما كان ينال ويدرك أمثال هٰذه الأمور، فإذن هو يدرك أمورًا غير ماديّة، وهو إنّما أخذها وانتزعها من أمورٍ محسوسةٍ ماديّةٍ، فيكون هٰذا الانتزاع أكثر تجريدًا وأقرب إلى التجرّد التامّ من النزع والتجريد الّذي تحدثه قوتيّ الحسّ والخيال، ولٰكنّه مع ذٰلك لا يجرّد هٰذه الصورة عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئيّةً متعلّقةً بمادّةٍ معيّنةٍ، ومقيسة إليها، وذٰلك بالاعتماد على صورةٍ خياليّةٍ من صور قوّة الخيال؛ ولهٰذا يكون الإدراك الوهميّ معتمدًا دائمًا على قوّة الخيال وقبلها الحسّ؛ لأنّ مدركاته تكون متعلّقةً بصورةٍ حسّيّةٍ أو خياليّةٍ.

قال في "المبدإ والمعاد": «ثم الوهم يجرّد الصورة عن المادّة أكثر؛ لأنّه يأخذ معاني غير محسوسةٍ، بل هي معقولةٌ، لٰكن لا تأخذها كلّيّةٌ معقولةٌ، بل مربوطةٌ بمعنًى محسوسٍ، مثلًا: إنّ الوهم لا يتوهّم الضارّ والنافع بما هو ضارٌّ ونافعٌ كلّيٌّ، بل بما هو هٰذا الشخص»[2].

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسالة أحوال النفس، ص 71.

(2) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 103.

## المطلب الثاني: النافون لوجود قوّة الوهم

ذهب صدر المتألّهين الشيرازيّ ـ وجمعٌ ممّن تبعه ـ إلى نفي وجود قوّة الوهم في قبال سائر قوى الإدراك عند النفس، بل إنّ ما يسمّى بالمدرك الوهميّ هو عين المدرك بالقوّة العاقلة ذاتًا، ولٰكن عندما يضاف مدركها وهو المعنى الكلّيّ إلى صورةٍ محسوسةٍ أو متخيّلةٍ، فيكون معنًى جزئيًّا متعلّقًا بتلك الصورة، فيسمّى بالمدرك الوهميّ، وسمّى العقل في هٰذه المرتبة بالعقل الساقط أو الهابط عن مرتبته، فالفرق بين الإدراك العقليّ والإدراك الوهميّ عنده ليس لأمرٍ بالذات، بل هما ذاتًا واحدٌ، فتكون القوّة المدركة لهما واحدةً أيضًا. نعم، هنا فرقٌ عرضيٌّ بين المدركين هو الإضافة إلى أمرٍ جزئيٍّ، وهو الصورة الحسّيّة أو الخياليّة، فيكون وهميًّا، وعدم تلك الإضافة فيكون عقليًّا، قال: «اعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهميّ والعقليّ ليس بالذات، بل أمرٌ خارجٌ عنه، وهو الإضافة إلى الجزئيّ وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواعٍ كما أنّ العوالم ثلاثةٌ، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته...»(1).

وقد ذكر هٰذا الأمر في أماكن مختلفةٍ من كتابه "الأسفار" وسائر كتبه، وهنا نذكر بعض تلك الموارد، حيث قال في "الأسفار": «اعلم

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 61.

أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوى الّتي ذكرت، إلّا أنّه ليست له ذاتٌ مغايرةٌ للعقل، بل هو عبارةٌ عن إضافة الذات العقليّة إلى شخصٍ جزئيٍّ وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوّة العقليّة المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكلّيّة المضافة إلى صور الشخصيّات الخياليّة، وليست للوهم في الوجود ذاتٌ أخرى غير العقل...»[1].

وذكر هٰذا المطلب في الشواهد، وفيه إشارةٌ إلى سبب تسميته للوهم بالعقل الساقط أو الهابط عن مرتبته؛ حيث قال: «... ونحن قد أقمنا البرهان على أنّ العوالم ثلاثةٌ والمشاعر الإدراكيّة منحصرةٌ في ثلاثةٍ: الحسّ، والتخيّل، والتعقّل. ولكلٍّ منها عالمٌ، وأمّا الوهم، فهو مدرك المعاني مضافةً إلى الموادّ، فلا تختصّ به نشأةٌ، بل وجوده وجود عقلٍ كاذب، كما أنّ الشيطان ملكٌ بالعرض. فالله ـ تعالى ـ خلق الوجود نشآتٍ ثلاثًا وعوالم ثلاثةً: دنيا، وبرزخ متوسط، وآخرة. فالجسم وعوارضه من الدنيا، وإدراكها بالحسّ الظاهر، والنفس وعوارضها من البرزخ، وإدراكها بالحسّ الباطن، والعقل ومعقولاته من الآخرة، وهي عالم الأمر، وإدراكها بالعقل القدسيّ»[2].

---

(1) المصدر السابق، ج 8، ص 215 ـ 217.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 225 و226، وذكر مثل هٰذا الكلام في "مفاتيح الغيب"، ص 553.

حيث بيّن هنا أنّ الإدراكات تكون على أساس العوالم الّتي خلقها الله تعالى، وتلك العوالم لمّا كانت ثلاثةً هي: عالم الدنيا وهو عالم المادّة والأمور المحسوسة، فيكون مدركها الحسّ، وعالم البرزخ وهو عالم التجرّد الناقص؛ إذ إنّه عالم التجرّد عن المادّة دون لوازمها، فيكون مدركها الخيال من الإحساس الباطن، وعالم الآخرة وهو عالم التجرّد التامّ، فيكون مدركه هو القوّة العاقلة القدسيّة.

أمّا الوهم، فحيث إنّه إدراك للمعنى المتعلّق بالمادّيّات، فهو عقلٌ، ولٰكنّه هابطٌ عن مرتبته القدسيّة، إذ إنّ شأنه إدراك المجرّدات تجرّدًا تامًّا، ولٰكنّه هبط ونزل بالمعنى ليجعله متعلّقًا بأمرٍ ماديٍّ.

وقال في موردٍ آخر من الشواهد: «وقد مرّت الإشارة منّا إلى أن ليس للوهم عالمٌ خارجٌ عن العوالم الثلاثة؛ لأنّ مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال أو العقل، وإنّما هو أمرٌ متردّدٌ بينهما ليس له مستقرٌّ، فكذٰلك حكم عالمه...»[1].

وتوضيح مراده: أنّ المدرك الوهميّ لا يخرج عن كونه نفس مدرك الخيال أو العقل؛ إذ إنّ المدرك الوهميّ عبارةٌ عن معنًى مجرّدٍ متعلّقٍ بصورةٍ خياليّةٍ، ومدرك المعنى المجرّد هو العقلُ، ومدرك الصور الخياليّة هو الخيال، فالمدرك الوهميّ في حقيقته خلطٌ بينهما؛ إذ هو

---

(1) المصدر السابق، ص 339.

في لحاظ نفسه وبما هو معنًى مجرّدٌ فهو مدرك العقل، ولٰكنّه بلحاظ متعلّقه وهو الصورة الخياليّة فهو متعلّق الخيال، فلا هو مدركٌ للخيال محضًا ولا للعقل محضًا، بل بينهما، ولا استقلاليّة له بحقيقته عنهما، ولمّا كان المدرك الوهميّ هٰذا حاله كان عالمه وهو عالم الوهم أيضًا ليس مستقلًّا في نفسه، بل هو بين عالمي الخيال والمعقولات.

وهٰذا المبنى شبيهٌ لدرجةٍ كبيرةٍ لما ذهب إليه القيصريّ في حقيقة قوّة الوهم؛ حيث قال في بيان حقيقتها: «ومن أمعن النظر يعلم أنّ القوّة الوهميّة الّتي إذا قويت ونوّرت تصير عقلًا مدركًا للكلّيّات؛ وذٰلك لأنّه نورٌ من أنوار العقل الكلّيّ المنزل إلى العالم السفليّ، مع الروح الإنسانيّ، فصغر وضعف نوريّته وإدراكه لبعده من منبع الأنوار العقليّة، فتسمّى بالوهم، فإذا رجع وتنوّر بحسب اعتدال المزاج الإنسانيّ قوى إدراكه، وصار عقلًا من العقول»[1].

## دليل صدر المتألّهين على نفي وجود قوّة الوهم

الدليل الّذي ذكره صدر المتألهين على ما ذهب إليه ـ من انتفاء وجودٍ مستقلٍّ لقوّةٍ باسم قوّة الوهم، وكونها في الحقيقة عقلًا هابطًا عن مرتبته ـ هو ما يسمّى ببرهان السبر والتقسيم، وهو عبارةٌ عن تقسيم الفروض الممكنة للمسألة بنحوٍ عقليٍّ، وإبطالها جميعًا إلّا

(1) القيصريّ، داود، شرح فصوص الحكم، ص 400 و401.

واحدًا، فيبقي هو الفرض المتعيّن، ويمكن توضيحه في ضمن الخطوات التالية:

**الأولى**: أنّ المعنى المدرك والمتعلّق بشخصٍ معيّنٍ كالعداوة مثلًا، إمّا أن يكون مدركًا لا من حيث إنّه في شخصٍ معيّنٍ، أي أنّ التعلّق والإضافة إلى شخصٍ معيّنٍ ليس شرطًا في حصول إدراك ذٰلك المعنى، بل هو مدركٌ من حيث هو، أو يكون مدركًا من حيث ذٰلك، أعني من حيث إنّه متعلّقٌ ومضافٌ إلى ذٰلك الشخص.

**الثانية**: إن كان الأوّل ـ أي أنّه مدركٌ من حيث هو ـ فقد أدرك الوهم معنًى كلّيًّا، فيكون الوهم هو القوّة العاقلة، وقد ثبت المطلوب، وإن كان الثاني ـ أي مدرك من حيث إنّه متعلّقٌ بشخصٍ معيّنٍ هو موجودٌ فيه ـ فنأتي إلى هٰذا المعنى المتعلّق بذٰلك الشخص ونقول: إنّه إمّا صفةٌ قائمةٌ بذٰلك الشخص، وإمّا معنًى منتزعٌ من ذٰلك الشخص.

**الثالثة**: إن كان الأوّل ـ أي كونه صفةً قائمةً بذٰلك الشخص ـ لوجب أن يدرك بالحواسّ؛ لأنّه سيكون كسائر صفات ذٰلك الشخص، كلونه وطعمه ومقداره، وكلّها تدرك بالحواسّ، وعليه، فلا حاجة لافتراض وجود قوّة الوهم، ولكفى الحسّ في إدراكه، ولٰكن حيث إنّا نعلم أنّ تلك الصفة من سنخ المعاني لا الكيفيّات المحسوسة الّتي تدرك بالحواس، فيكون هٰذا الفرض باطلًا.

وإن كان الثاني ـ أي كونه معنًى منتزعًا من ذٰلك الشخص ـ فهو يكون كسائر المعاني الثانويّة الإضافيّة كالعلّة والمعلول والوحدة والكثرة والتقدّم والتأخّر، وهي تدرك بالعقل الصرف إذا كان إدراكها مع عدم لحاظ متعلّقاتها، بل تلحظ من حيث هي، وأمّا إن أُدركت مع لحاظ متعلّقها، فهي تدرك بالوهم، فهي في حال كونها متعلّقةً بأمرٍ مخصوصٍ، تكون من قبيل المعاني الكلّيّة متعلّقةً بشيءٍ مخصوصٍ، فما يسمّى بالوهم قد أدرك معنًى كلّيًّا متعلّقًا بأمرٍ مخصوصٍ.

ومعلومٌ أنّ إدراك المعاني الكلّيّة هو وظيفة القوّة العاقلة، فالوهم عقلٌ، لٰكنّه ليس بمحضٍ، وإنّما نازلٌ عن مرتبته، إذ خلط المعنى بخصوصيّةٍ ليست من مقامه، بل من مقام دونه وهو مقام المحسوسات.

قال في "الأسفار" في تقرير هٰذا الدليل: «والحجّة على ما ذكرناه أنّ القوّة الوهميّة إذا أدركت عداوةَ شخصٍ معيّنٍ، فإمّا أن تكون مدركةً للعداوة لا من حيث إنّها في الشخص المعيّن، أو لم يدركها إلّا من حيث إنّها في الشخص المعيّن، فإن كان الأوّل فالوهم قد أدرك عداوةً كلّيّةً، فالوهم هو العقل، وإن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أنّ العداوة ليست صفةً قائمةً بهٰذا الشخص، وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسةً كوجوده ووحدته؛ فإنّ وجود الجسم الشخصيّ عين جسميّته، ووحدته عين اتّصاله، وكان إدراك عداوته

كإدراك وجوده ووحدته، فكان إدراكه حينئذٍ بالحسّ لا بالوهم، وبالجملة كلّ معنًى معقولٍ كلّيٍّ إذا وجد في الأشخاص الجزئيّة، فوجوده فيها إمّا باعتبار أنّ الذهن ينتزع منها ذٰلك المعنى كالعلّيّة والمعلوليّة والتقدّم والتأخّر وسائر الإضافات كالأبوة والبنوّة وغيرها، وإمّا باعتبار أنّ لها صورةً في تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم، فإدراك القسم الأوّل إمّا بالعقل الصرف، وذٰلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلّقاتها، وإمّا بالوهم إذا أدركت متعلّقة بشخصٍ معيّنٍ أو أشخاصٍ معيّنةٍ، وإدراك القسم الثاني بشيءٍ من الحواسّ أو بالخيال، فالعداوة مثلًا من قبيل القسم الأوّل، وإن كانت متعلّقةً بخصوصيّةٍ، فهي أمرٌ كلّيٌّ مضافٌ إلى تلك الخصوصيّة، وليس لها قيامٌ بالأجسام، وإدراكها بالوهم لا بالحسّ، فالوهم يدرك الكلّيّ المقيّد بقيدٍ جزئيٍّ»[1].

## إشكال وجواب

قد يستشكل بالقول: إنّه كيف يمكن أن يحصل هٰذا التنزّل من عالمٍ إلى عالمٍ آخر؟ أي كيف للقوّة العاقلة وهي من عالم التجرّد التامّ والفعليّة التامّة، أن تنزل وتهبط إلى عالم المحسوس والخيال؟!

والجواب عن ذٰلك: أنّ هٰذا الإشكال ينحلّ بالرجوع إلى مباني

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 217 و218.

صدر المتألّهين في حقيقة النفس والعلاقة بينها وبين قواها؛ حيث إنّ مبنى التشكيك الوجوديّ منعكسٌ على الكثير من مسائل الفلسفة عنده، وهنا صحيحٌ أنّه يرى أنّ النفس وجودٌ واحدٌ، ولٰكنّه وجودٌ ذو مراتب مشكّكةٍ، وهو ما قد يعبّر عنه بأنّ النفس في وحدتها كلُّ القوى، فقوى النفس ـ سواءٌ الإدراكيّة أم المحرّكيّة ـ هي عبارةٌ عن مراتب مشكّكةٍ لذٰلك الوجود الواحد، ولما كان المدرك حقيقةً هو النفس ولٰكن بتوسّط قواها، ولمّا كانت قواها مراتب لها، فهي موجودةٌ في جميع مراتبها؛ ولذٰلك إمكن مثل هٰذا التنزّل.

قال في "الشواهد" مشيرًا إلى هٰذا الأمر: «وفي المقام سرٌّ آخر لوّحنا إليه فيما سبق من كيفيّة نسبة كلّ عالٍ إلى سافله، فالنفس وإن كانت ناطقةً عقليّةً من عالمٍ آخر أعلى من هٰذا العالم، فلها نحوٌ من الاتّحاد بقواها وإن كانت بدنيّةً، وذٰلك لا ينافي تقدّسها عن الموادّ بالكلّيّة بحسب وجودها المفارقيّ الّذي هو غيب غيوبها، فلها تارةً تفرّدٌ بذاتها وغناءٌ عمّا سوى بارئها، ولها أيضًا نزولٌ إلى درجة القوى والآلات من غير نقصٍ يلحقها لأجل ذٰلك، بل يزيدها كمالًا»[1].

## المدرَكات الوهميّة عند صدر المتألّهين

لمّا كان الوهم عند صدر المتألّهين ـ ليس قوّةً مستقلّةً في ذاتها في

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 195 و196.

قبال بقيّة القوى الإدراكيّة، بل هو نفس القوّة العقليّة، لٰكنّها متعلّقةٌ بالصور المحسوسة أو الخياليّة ـ فهو عبارةٌ عن تركّبٍ إضافيٍّ بين نوعين من الإدراك، وعالمه مركّب أيضًا بين عالمين، فالوهم بين قوّة العقل الّتي عالمها عالم التجرّد، وقوّة الخيال الّتي عالمها عالم الصور الخياليّة، فتكون مدركاته أيضًا بهٰذه الصورة، فهي مركّبةٌ على نحو الإضافة والتعلّق، وهو إضافة المعنى المجرّد الكلّيّ إلى أمرٍ شخصيٍّ، كإضافة الطبيعة النوعيّة (الماهيّة) إلى العوارض والمشخّصات الّتي تجعلها شخصًا وفردًا من الأفراد، وذٰلك بأن يكون القيد والمضاف وهو الصورة الحسّيّة أو الخياليّة خارجًا عن المُدرَك الوهميّ، والتقيّد والإضافة داخلةٌ فيه على نحو الإضافة والنسبة، فالعداوة كمعنًى كلّيٍّ تدركها القوّة العاقلة، وأمّا العداوة المتعلّقة بالذئب مثلًا، فيدركها العقل المتعلّق والمشوب بالخيال، فتكون الموهومات عنده عبارةً عن معانٍ معقولةٍ مضافةٍ إلى مادّةٍ مخصوصةٍ، وهي الصورة الخياليّة أو الحسّيّة لأمرٍ معيّنٍ، فهي معانٍ كلّيّةٌ في ذاتها، ولٰكنّها أصبحت جزئيّةً بالإضافة العارضة عليها.

قال في بيان هٰذا الأمر: «فالقوّة العقليّة المتعلّقة بالخيال هو الوهمُ، كما أنّ مدركاته هي المعاني الكلّيّة المضافة إلى صور الشخصيّات الخياليّة، وليست للوهم في الوجود ذاتٌ أخرى غير العقل، كما أنّ الكلّيّ الطبيعيّ

والماهيّة من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجيّ أو العقليّ»[1].

وقال في "الأسفار": «واعلم أنّ الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال، بل هي عقلٌ مضافٌ إلى صورة الخيال والحسّ، وكذا مدركات الواهمة معقولاتٌ مضافةٌ إلى الأمور الجزئيّة المحسوسة أو الخياليّة؛ إذ العوالم منحصرةٌ في الثلاثة، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلًا مجرّدًا عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام، وكذا الموهومات إذا صحّت وزالت عنها الإضافات صارت معقولاتٍ محضةً، وبالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجّه العقل إلى الجسم وانفعاله عنه، والموهوم ليس إلّا معنًى معقولًا مضافًا إلى مادّةٍ مخصوصةٍ»[2].

وقال في موضعٍ آخر منه: «والتحقيق أنّ وجود الوهم كوجود مدركاته أمرٌ غير مستقلّ الذات والهويّة، ونسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلّيّة النوعيّة؛ فإنّ الحصّة طبيعةٌ مقيّدةٌ بقيدٍ شخصيٍّ، على أن يكون القيد خارجًا عنها والإضافة إليه داخلًا فيها، على أنّها إضافةٌ لا على أنّها مضافٌ إليه، وعلى أنّها نسبةٌ وتقييدٌ لا على أنّها ضميمةٌ وقيدٌ، فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص، والعداوة المنسوبة

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 216 و217.

(2) المصدر السابق، ج 3، ص 517؛ مفاتيح الغيب، ص 140.

إلى الصورة الشخصيّة يدركها العقل المتعلّق بالخيال، والعداوة المنضمّة إلى الصورة الشخصيّة يدركها العقل المشوب بالخيال، فالعقل الخالص مجرّدٌ عن الكونين ذاتًا وفعلًا، والوهم مجرّدٌ عن هٰذا العالم ذاتًا وتعلّقًا، وعن الصورة الخياليّة ذاتًا لا تعلّقًا، والخيال مجرّدٌ عن هٰذا العالم ذاتًا لا تعلّقًا»[1].

وهو في هٰذا القول يبيّن حقيقة المدرك الوهميّ بصورةٍ أوضح كما ذكرنا سابقًا، وهو أنّ المدرك الوهميّ متركّبٌ في الحقيقة من الصورة العقليّة المجرّدة للعداوة مثلًا، والتقيّد بالصورة الخياليّة أو الحسّيّة، بمعنى أنّ تلك الصورة الحسّيّة أو الخياليّة ليست داخلةً في حقيقة المدرك الوهميّ كجزءٍ منه، بل هي قيدٌ فقط، خارجٌ عن حقيقة المدرك الوهميّ، نعم، التقيّد بهٰذا القيد ـ أي النسبة والإضافة إليها ـ هي الّتي تدخل في حقيقة المدرك الوهميّ، وبالنتيجة تكون حقيقة المدرك الوهميّ عند صدر المتألّهين عبارةً عن أمرٍ مركّبٍ من صورةٍ عقليّةٍ مجردةٍ مع نسبةٍ وإضافةٍ، هي الإضافة إلى الصورة الحسّيّة أو الخياليّة، فوجود الصورة الحسّيّة أو الخياليّة مهمٌّ في تحقّق المدرك الوهميّ، ولٰكن لا على كونها تدخل مباشرةً كجزءٍ منه، بل على أنّ بها تتحقّق النسبة والإضافة، الّتي تجعل ذٰلك المعنى العقليّ جزئيًّا.

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 239 و240.

## المطلب الثالث: تحليلٌ ونقدٌ لأدلّة إثبات قوّة الوهم أو نفيها

قبل الدخول في نقد الآراء وتحليلها واختيار ما يمكن أن يكون الرأيَ الصحيح في هٰذه المسألة، لا بدّ من بيان مقدّمةٍ مهمّةٍ مفادها يتّضح في ثلاث نقاطٍ:

**النقطة الأولى**: أنّ تقسيم قوى الإدراك لدى النفس وتحديد عددها هو من وظيفة الحكيم لا الطبيب، إلّا ما يكون له مركزٌ مادّيٌّ في أعضاء البدن، فإنّه يهمّ الطبيب؛ باعتبار أنّ علم تشريح البدن من وظيفة الطبيب، وهو قد يدلّ على مراكز الإدراك والحركة في أعضاء الجسم، وخصوصًا الدماغ، فيكون هٰذا من المؤيّدات المهمّة لما يذهب إليه الحكيم من عدد تلك القوى وطبيعتها.

نعم، هو لا يبحث عن أنّ هٰذه القوى المادّيّة هل لها مبادئ مجرّدةٌ أعلى منها أو لا؛ ولذٰلك لم نجد من تعرّض إلى حصر القوى الإدراكيّة قد اعتمد على قول الأطباء إلّا من باب التأييد والتأكيد، بل قد نجد بعض التصريحات بأنّ ذٰلك ليس من وظيفتهم، ومثال ذٰلك ما قاله المحقّق الطوسيّ في شرحه لإشارات وتنبيهات الشيخ الرئيس، قال: «والطبيب لا يميّز بين المدرك والحافظ، ولا يتعرّض لإثبات الوهم، إنّما يميّز هٰذه التميّزات الحكيم»[1].

---

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 349.

وقال صدر المتألّهين في الأسفار: «وقال ـ ويقصد الشيخ ابن سينا ـ أيضًا في فصل القوى النفسانيّة من كتاب القانون: وهاهنا موضع نظرٍ فلسفيّ، أنّه هل الحافظة والمتذكّرة والمسترجعة لمّا غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوّةٌ واحدةٌ أو قوّتان، ولٰكن ليس ذٰلك ممّا يلزم الطبيب انتهى.

وإنّما لم يحكم هاهنا ولم يجزم بأحد الشقّين التغاير أو الاتّحاد؛ لأنّ الحكم به إمّا على سبيل المبدئيّة، فليس ذٰلك ممّا يبتني عليه قاعدةٌ طبّيّةٌ، ولا على أن يكون مطلوبًا هناك؛ إذ ليس هٰذا من المسائل الّتي يلزم الطبيب أن يعرفها؛ إذ موضع أفعال الوهم والحفظ عضوٌ واحدٌ أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفةٌ تسري في غيره أيضًا، فما الحاجة لهم إلى معرفتها...»[1].

**النقطة الثانية**: لا بدّ من معرفة الأساس الّذي اعتمده الحكماء في تقسيمهم وتعدادهم لهٰذه القوى، وتحديد القواعد الحكميّة الّتي اعتمدوا عليها في ذٰلك، والّذي يمكن أن نقوله هنا، من خلال مراجعة أقوالهم المختلفة في هٰذا الباب:

إنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت من عالم الغيب والتجرّد، فليس للحسّ والتجربة أن ينال حقيقتها وحقيقة القوى الّتي لديها، إلّا

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 220.

بمقدارٍ قليلٍ يمكن أن يُنال بعلم التشريح للاجسام المادّيّة، ومعرفة مواضع تلك القوى في بدن الإنسان أو سائر الحيوانات.

والمهمّ في مثل هٰذا الأمر هو الاعتماد على الآثار واللوازم لذٰلك الموجود المجرّد الغائب عن الحواسّ، وهنا فلا بدّ من الانطلاق من المدركات الّتي تحصل للنفس، والّتي نعلم بها بوجداننا وبتجاربنا الإدراكيّة المتعلّقة بمختلف الموضوعات، ثمّ تحليلها وتصنيفها، ومن ثمّ الوصول إلى تخمين طبيعة القوى الّتي تكون مسؤولةً عنها، ويكون ذٰلك بالاعتماد على قاعدتين حكميّتين، وهما:

**القاعدة الأولى**: قاعدة السببيّة، وأنّ كلّ موجودٍ ممكنٌ، فلا بدّ له من سببٍ قد أوجده، وهي من القواعد الحكميّة الفطريّة القريبة جدًّا من البداهة، إن لم نقل ببداهتها.

وإنكار هٰذه القاعدة هو أيضًا من الوهميّات الّتي سنتعرّض لها في البحوث اللاحقة؛ إذ إنّ الممكن الّذي كان معدومًا ثمّ وجد، كيف وجد؟ إن قلنا بأنّ هناك من أوجده، فهٰذا هو العلّة، وهٰذا هو مبدأ العلّيّة، وإن قلنا ليس هناك من أوجده، فلا بدّ أن يكون قد وجد بنفسه، وأنّى له أن يوجد نفسه بنفسه وهو عدمٌ لا تحقّق له؟!

وواضحٌ أنّ هٰذه الإدراكات من الممكنات الحادثة، الّتي لا بدّ لها من علّةٍ وسببٍ يقف وراء وجودها وحدوثها.

**القاعدة الثانية**: قاعدة السنخيّة بين العلّة والمعلول، وهي أيضًا من القواعد الحكميّة المهمّة والواضحة بداهةً، ومفادها أنّ كلّ علّةٍ ومعلولٍ يصدر عنها، لا بدّ أن يكون هناك في طبيعة العلّة مبدأٌ يصحّح صدور هٰذا الأثر والمعلول عنها، وإلّا لأمكن صدور أيّ معلولٍ عن أيّ علّةٍ، وهو باطلٌ.

**وهٰذه القاعدة تفيدنا أمرين**:

**الأمر الأوّل**: أنّ النفس لا بدّ أن تكون لها قوًى تساعدها على تحصيل المدركات المختلفة؛ وذٰلك لتجرّدها وعدم السنخيّة بينها وبين جميع الأمور الّتي تريد إدراكها، فلا بدّ من قوًى وآلاتٍ تحوّل تلك المدركات إلى حالةٍ لها مسانخة للنفس لتمكّنها من إدراكها، وهو ـ كما تقدّم ـ بأن تقوم بتجريد تلك المدركات نوعًا من التجرّد.

أمّا علاقة النفس بتلك القوى، فقد اختلف الأعلام فيها، فابن سينا مثلًا يرى أنّها آلاتٌ مباينةٌ للنفس تعينها على الإدراك، وصدر المتألّهين يرى أنّها مراتب وشؤونٌ للنفس، فهي نفس النفس وليست مباينةً لها، وتحقيق هٰذا البحث خارجٌ عن موضوع هٰذا الكتاب.

**الثاني**: أنّها تحدّد عدد وطبيعة تلك القوى، وذٰلك بحسب تعداد المدركات وتحليلها وتصنيفها، وإيصالها إلى أصنافٍ غير متداخلةٍ، بل متقابلة بنوعٍ من التقابل، وعلى أساسه نقول: إنّه لا بدّ لكلّ صنفٍ من

آلةٍ وقوّةٍ مسانخةٍ لذٰلك النوع من المدرك، تكون هي المسؤولة عن إدراكه؛ وذٰلك اعتمادًا على قاعدة الواحد الّتي تقول: إنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يصدر عنه إلّا فعلٍ واحدٍ، وحيث إنّنا نريد تحليل تلك القوى إلى وجوداتها البسيطة، فلا بدّ أن تكون كلّ قوّةٍ تقوم بنوعٍ واحدٍ من الأفعال، وهو تأدّية نوعٍ واحدٍ من الإدراكات.

وأمّا ما ذكره صدر المتألهين في بيان الملاك لانحصار قوى الإدراك في ثلاثةٍ، من كون العوالم الوجوديّة ثلاثةً، فلا بدّ أن تكون قوى الإدراك ثلاثةً، تختصّ كلّ واحدةٍ منها بعالمٍ من تلك العوالم، فالكلامُ فيه خارجٌ عن موضوع هٰذا البحث، وما يهمّنا فعلًا أنّ هٰذا الملاك بلحاظ طبيعة وجود المدركات غير تامٍّ؛ وذٰلك لأنّ عالم التعقّل هو عالم التجرّد التامّ، فهو يدرك المفاهيم الكلّيّة، والمفهوم الكلّيّ مسانخٌ في طبيعة وجوده لعالم التجرّد التامّ، ولا إشكال في ذٰلك، ولٰكنّ الإشكاليّة تظهر في المفاهيم الجزئيّة؛ لأنّها عبارةٌ عن مفاهيم مقيّدةٍ بصورةٍ حسّيّةٍ أو خياليّةٍ، فحصولها في الإدراك يستلزم حضور تلك الصورة الخياليّة وارتباط المفهوم بها، وإلّا ما حصل ذٰلك التقيّد والارتباط للمفهوم بأمرٍ شخصيٍّ جزئيٍّ، وهٰذا يستلزم وجود قوّةٍ مدركةٍ شأنها أن تقوم بهٰذا النوع من الخلط، وخاصّةً في تلك المدرَكات الّتي تُدرَك جزئيّةً أوّلًا، ولم يدرك بعد مفهومها الكلّيّ الّذي

يجمعها كالمدركات الوهميّة؛ إذ إنّ فيها جنبتين: جنبة كونها مفهومًا، وجنبة التعلّق بالصورة الحسّيّة أو الخياليّة، فلا بدّ من وجود قوّةٍ يمكنها أن تجتمع فيها هاتان الجنبتان في آنٍ واحدٍ لينتج لنا المفهوم الجزئيّ، ولا يمكن أن يقوم بذٰلك الخيال؛ إذ هو لا يدرك المعنى ولا العاقلة؛ لأنّها تدرك الصورة العقليّة، أي المعنى المجرّد تجرّدًا تامًّا عن كلّ علائق المادّة، فيكون كلّيًّا، وعليه لا بدّ من افتراض قوّةٍ شأنها قبول المدرك الّذي حقيقته خلطٌ بين نوعين من المدركات، فحتّى لو قلنا بتقسيم عوالم الوجود إلى عالم المادّة، وعالم المثال، وعالم المعقولات، وأنّ كلّ واحدٍ منها له مدركٌ هو الحواسّ وقوّة الخيال والقوّة العاقلة على الترتيب، فإنّ افتراض وجود قوّةٍ أخرى تدرك المعاني الوهميّة لا يُخلّ في هٰذا النسق الوجوديّ، كما هو واضحٌ؛ لأنّه نسقٌ لمراتب التحقّق الخارجيّ، فلا يدخل فيه ما لا حقيقة خارجيّةً له، وإنّما له منشأ انتزاعٍ في الخارج فقط.

وعليه، فلا بدّ في الضابطة أو الملاك في تحديد قوى الإدراك لدى النفس هو أن نحصي الإدراكات الّتي تأخذها النفس عن الواقع، ونقسّمها إلى أنواعٍ تكون مشتركةً في الفعل اللازم حصوله في الشيء المدرَك لأجل حصول تلك الإدراكات في النفس، وعلى ضوء ذٰلك نستطيع أن نحدّد عدد تلك القوى وطبيعتها على أساس الفعل الّذي

تقوم به كلّ واحدةٍ منها لحصول كلّ نوعٍ من تلك الإدراكات.

**النقطة الثالثة**: تحديد طبيعة المدرَكات الوهميّة، وأنّها في نفسها من أيّ قسمٍ من المفاهيم أو المعقولات.

من الواضح أنّ هٰذه المفاهيم ليست من صنف المفاهيم الاعتباريّة المحضة الّتي تعتبرها النفس لأجل غرضٍ معيّنٍ كالمفاهيم الحقوقيّة وماشابهها، بل هي مفاهيم واقعيّةٌ تعبّر عن أمرٍ واقعيٍّ حاصلٍ في الخارج.

كما أنّ من الواضح أنّها ليست من المفاهيم الماهويّة الّتي تحكي عن طبائع الموجودات الخارجيّة الممكنة؛ إذ ليس لها ما بإزاءٍ في الواقع الخارجيّ، وإنّما يكون لها منشأ انتزاعٍ موجودٌ في الخارج، فإنّ مثل العداوة والضرر والمحبّة والنفع وغيرها، ليس لها مصداقٌ يقع ما بإزائها في الواقع الخارجيّ، وإنّما الموجود هو ما يتّصف بها فقط، أي العدو والمضرّ والمحبّ والنافع، فهي شبيهةٌ بالمفاهيم الثانويّة كالعلّيّة والمعلوليّة والوحدة والكثرة، أي أنّ المُحِبّ والنافع هو الموجود في الخارج، لا نفس المحبّة أو النفع، والشاهد على ذٰلك هو إمكان تغيّر تلك المفاهيم عندما تكون وصفًا لموصوفٍ واحدٍ عند تغيّر المتعلّق؛ فإنّ الذئبة محبّةٌ ونافعةٌ لولدها، ولٰكنّها عدوّةٌ ومضرّةٌ بالنسبة لولد النعجة.

فالمتحصّل من ذٰلك أنّها مفاهيم ثانويّةٌ لا تحقّق لها في الخارج. نعم، لها منشأ انتزاعٍ موجودٌ في الخارج، وهي الأفراد المتّصفة بها خارجًا.

وهنا نعود لنحلّل ونوضّح الآراء الّتي تقدّمت ونحدّد الصحيح منها، فنقول:

**نقد الأدلّة**

انطلق الشيخ الرئيس من كون المدركات الّتي تحصل للنفس على أربعة أصنافٍ، هي: إدراك الصور المحسوسة، والصور الخياليّة، والمعاني الجزئيّة المتعلّقة بشخصٍ معيّنٍ، والصور العقليّة الكلّيّة. وقد فرّق بينها على أساس درجة تجريد كلّ مدركٍ ـ كما تقدّم ذٰلك مفصّلًا ـ بحيث لا يمكن أن تكون متداخلةً فيما بينها، فبمقتضى قاعدة السنخيّة لا بدّ أن تكون القوى المسؤولة عنها أربعًا، وعلى هٰذا الأساس توصّل إلى أنّ قوى الإدراك لدى النفس على أربعة أنواعٍ، هي: الحسّ والخيال والوهم والعقل. وسيتبيّن ما فيه من خلال التعرّض لأقوالٍ أخر.

وأمّا صدر المتألّهين فقد ذهب إلى أنّ المدركات الّتي تحصل للنفس وإن كانت على أربعة أقسامٍ كما ذكروا، ولٰكنّ المدرك العقليّ والمدرك الوهميّ لهما طبيعةٌ وحقيقةٌ واحدةٌ في ذاته، وهو المعنى، فالفرق بينهما يكون بأمرٍ عارضٍ، وهو كون المدرك الوهميّ مضافًا إلى صورةٍ

شخصيّةٍ وعدمه في المدرك العقليّ المحض، وبيّن أن هٰذا المضاف غير داخلٍ في حقيقة المدرك الوهميّ وطبيعته؛ لأنّها لو كانت داخلةً فيه، فسيكون مباينًا للمدرك العقليّ، ولاحتاج إلى قوّةٍ تدركه غير العقل.

فهو يقول إنّ المدركات الّتي تحصل لنا أربعةٌ، ولٰكنّه بتحليله وتصنيفه لتلك الإدراكات وجد أنّ قسمين منها في ذاتها ترجع إلى طبيعةٍ وحقيقةٍ واحدةٍ، والفرق بينهما أمرٌ عارضٌ لا يدخل في ذاتيهما، وهي المدركات الوهميّة والعقليّة، فهما كصنفين واقعين تحت حقيقةٍ واحدةٍ، فكانت المدركات عنده على ثلاثة أنواعٍ.

وفرّع على تثليث القسمة في المدركات أن يقابله تثليثٌ في القوى المسؤولة عن هٰذه المدركات، وعزّز ما ذهب إليه بأن قال: إنّ العوالم الوجوديّة ثلاثةٌ هي: عالم المحسوسات، وعالم المعقولات، وما بينهما من برزخٍ مثاليٍّ؛ ولهٰذا تكون القوى الإدراكيّة ثلاثًا، كلّ واحدةٍ مختصّةٌ بإدراك ما يسانخها من تلك العوالم.

### مناقشة دليل صدر المتألّهين

لنا فيما أفاده صدر المتألّهين ملاحظتان، هما:

**الملاحظة الأولى**: أنّ ما ذهب إليه صدر المتألّهين يُحتمل فيه وجهان:

**الأوّل**: أنّه بناءً على الكثرة التشكيكيّة الّتي يقول بها، فهناك

مرتبةٌ من مراتب العقل وظيفتها إدراك المعاني الوهميّة، وذٰلك بأن تقوم بتجريدها تجريدًا ناقصًا بحيث تبقى متعلّقةً بصورةٍ خياليّةٍ معيّنةٍ؛ ولهٰذا يكون المعنى المدرك جزئيًّا، فالملاحظ أنّ هٰذه المرتبة تقوم بنفس ما تقوم به قوّة الوهم عند جمهور الفلاسفة، فيكون ما خالفهم به هو في كون تلك القوّة غير مباينةٍ للقوة العاقلة كما يذهبون إليه، بل هي مرتبةٌ من مراتب القوّة العاقلة، وإلّا فإنّ فعلها واحدٌ عند الفريقين ومدركها واحدٌ.

**الثاني**: أنّ المدرك للمعاني الوهميّة هو مرتبةٌ من مراتب القوّة العقليّة، ولٰكنّها لا تقوم بإدراك تلك المعاني بأن تجرّدها تجريدًا ناقصًا، وإنّما تقوم بتنزيل المعنى الكلّيّ ـ المدرك بتوسّط القوّة العاقلة ـ إلى مرتبة الخيال، فتجعله مقيّدًا بصورةٍ خياليّةٍ مشخّصةٍ، فيكون جزئيًّا، وهٰذا الوجه هو الراجح في كلمات صدر المتألّهين، وسمّاه بالعقل الهابط أو الساقط عن مرتبته.

والمشكلة الّتي تواجه هٰذا الوجه هي افتراض أنّ إدراك المعنى يحصل أوّلًا في القوّة العاقلة، ومعلومٌ أنّ حصول المعنى في القوّة العاقلة يلزمه الكلّيّة وقابليّة الصدق على كثيرين، وعليه فالمعنى أوّل ما يدرك فإنّه يدرك كلّيًّا، ثمّ يتنزّل بتوسّط تلك المرتبة ليضاف إلى صورةٍ خياليّةٍ يتقيّد بها ليكون جزئيًّا، ويرد على هٰذا الافتراض إشكالان:

**الإشكال الأوّل**: أنّ افتراض أنّ القوّة العاقلة هي الّتي تدرك تلك المعاني بما هي كلّيّةٌ ابتداءً يطرح أمامنا تساؤلًا مفاده: كيف أدركت القوّة العاقلة هٰذا المعنى الكلّيّ ابتداءً؟

إن قلنا: إنّ القوّة العاقلة تدرك تلك المعاني الكلّيّة بنحوٍ مباشرٍ بالعلم الحضوريّ للنفس؛ باعتبار أنّ له مرتبةً وجوديّةً عقليّةً ـ كما هو مبنى صدر المتألّهين من أنّ كلّ موجودٍ له مراتب وجوديّةٌ عدّةٌ، منها المرتبة العقليّة الّتي هي مرتبة التجرّد التامّ ـ فإنّ هٰذا لا يمكن أن يتحقّق هنا؛ لأنّا قلنا سابقًا إنّ هٰذه المفاهيم ليست ماهويّةً تعبّر عن طبائع الأشياء الموجودة في الخارج، بل هي مفاهيم ثانويّةٌ لا تحقّق لها في الخارج، فكيف تحضر لدى النفس مباشرةً وتدرك بالعلم الحضوريّ؟!

وإن قلنا: إنّ النفس تدركها عن طريق إدراك أفرادها أوّلًا بالتجريد، ومن المعلوم أنّ القوّة العاقلة بناءً على ذٰلك تدرِكها جزئيّةً أوّلًا، توجد في ضمن أفرادٍ مادّيّةٍ، ثم تجرِّدُها نوعًا من التجريد عمّا أضيفت ونسبت إليه من الصورة المحسوسة أو الخياليّة؛ لتصبح معنًى كلّيًّا مجرّدًا، وذٰلك بأن تحلّل تلك الأفراد وتقيس الأجزاء الّتي انتهى إليها التحليل بعضها إلى بعضٍ، ثمّ تصنّف ما هو داخلٌ في مفاهيمها وما هو خارجٌ عنها، ثمّ تأخذ ما هو داخلٌ، فإن كان معنًى بسيطًا كان هو المعنى الكلّيّ المطلوب، وإن كان مركّبًا ركّبت بين

الأجزاء الداخلة فيه، ليتكوّن المفهوم الكلّيّ العامّ لها في النتيجة.

وبناءً على ذٰلك، فكيف أدركت النفس معانيها الجزئيّة أوّلًا، والحال أنّ القوّة العاقلة إنّما تدرك المفاهيم الكلّيّة المجرّدة تجرّدًا تامًّا بنحوٍ مباشرٍ، وأمّا المفاهيم الّتي لها أفرادٌ متكثّرةٌ مادّيّةٌ أو متعلّقةٌ بالمادّة، ويكون إدراكها بتوسّط إدراك أفرادها أوّلًا، فلا بدّ أنّ يتمّ ذٰلك بتوسّط قوّةٍ من قواها وآلةٍ من آلاتها؛ لأنّ إدراكها للجزئيّ لا يكون إلّا بقوّةٍ وآلةٍ.

قال المحقّق السبزواريّ ـ في تعاليقه على الأسفار ـ معلّقًا على نظريّة صدر المتألّهين: «وعندي أنّ هٰذا بظاهره منه قدس سره غريبٌ؛ لأنّه مبنيٌّ على أن تكون العداوة والمحبّة ونحوهما غير منتشرة الأفراد، بل ولا نوعها منحصرًا في فردٍ، وهٰذا من العجائب؛ لوضوح أنّها منتشرة الأفراد بحسب تعدّد القوى النزوعيّة الّتي في الحيوانات، وبحسب اختلاف الأوقات والموضوع من جملة المشخّصات والهيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور أيضًا منها، وكذٰلك الأزمنة من أمارات التشخّص عنده، وتشخّصُ كلٍّ بحسبه، وإذا كان للمحبّة والميل والإرادة وغيرها من المعاني جزئيّاتٌ، والعقل أجلّ من إدراك الجزئيّ المعنويّ؛ لأنّ شأنه إدراك الكلّيّات، والحسّ أدون، وكذا

الخيال من نيل المعنى الجزئيّ، فلا يكون مدركه إلّا الوهم...»[1].

وبناءً على ما تقدّم، فقد ذهب المحقّق السبزواريّ إلى إثبات قوّة الوهم، قال في منظومته:

والوهم للجزئيّ مـن معـنى علـم حافظـه حافظـة لقـد رسـم[2]

وقال في شرحه: «ثمّ رجعنا إلى وجه ضبطٍ أشرنا إليه بقولنا: والوهم للجزئيّ من معنًى مضافٍ إلى صورةٍ محسوسةٍ، كعداوة زيدٍ وصداقة عمرٍو، والمحبّة الجزئيّة الّتي تدركها السخلة من أمّها، والعداوة الجزئيّة الّتي تدركها من الذئب...»[3].

**الإشكال الثاني**: أنّه من الواضح أنّ تحديد المعنى الكلّيّ الجامع لمثل تلك المعاني الوهميّة، وخاصّةً المعاني الوجدانيّة منها، في غاية الصعوبة على الأفهام البسيطة والمبتدئة، بل ومن شدّة صعوبتها لم يحصل الاتّفاق بين الحكماء والمتكلّمين على معنًى كلّيٍّ محصّلٍ لها، والحال أنّ معانيها الجزئيّة تحصل لكلّ الناس بمختلف طوائفهم ومستوياتهم العلميّة.

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 361، الهامش رقم (1).

(2) السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 5، ص 53.

(3) المصدر السابق، ص 63 و64.

وقد ذكر ذٰلك صدر المتألّهين نفسه عند كلامه عن الإرادة والكراهة؛ حيث قال: «وإذا تمهّدت هٰذه الأصول والمقدّمات، فنقول: الإرادة والكراهة في الحيوان، وفينا بما نحن حيوانٌ كيفيّةٌ نفسانيّةٌ كسائر الكيفيّات النفسانيّة، وهي من الأمور الوجدانيّة كسائر الوجدانيّات مثل اللذّة والألم، بحيث يسهل معرفة جزئيّاتها؛ لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كلّ مريدٍ ومكرهٍ، ولٰكن يعسر العلم بماهيّتها الكلّيّة... لذٰلك صعب على الناس تحديد هٰذه الصفات الوجدانيّة وترسيمها، ولاقتران إدراك جزئيّات كلٍّ منها بإدراك جزئيّات أمورٍ أخر من الكيفيّات النفسانيّة، بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر، فيعسر على النفس تجريد إدراك معنى بعضٍ من هٰذه الأمور الوجدانيّة، كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها؛ ليمكن أن يؤخذ عنها ما لها في حدّ ذاتها، ونفس مفهومها من ذاتيّاتها في الحدّ إن كان لها حدٌّ، ولوازمها المساوية لها إن لم يكن لها حدٌّ، ولأجل ذٰلك وقع الخلاف بين المتكلّمين في معنى الإرادة والكراهة»[1].

فإذا كانت الأمور الوجدانيّة في نفس الإنسان يصعب تحديد معنًى كلّيٍّ لها، فكيف بالأمور الوجدانيّة في نفس غيره، وكيف للأطفال

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 6، ص 336 و337.

وعامّة الناس إدراك معناها الكلّيّ بعقولهم، وتطبيقه على الصور الحسّيّة أو الخياليّة الحاصلة عندهم؟!

فالصحيح أنّها تدرك أوّل الأمر بما هي جزئيّةٌ مضافةٌ إلى ما تعلّقت به من الحسّيّات أو المتخيّلات، وعليه فإنّ حصول هٰذه المعاني الجزئيّة للنفس لا بدّ أن يكون بقوّةٍ شأنها إدراك مثل تلك المعاني.

**الملاحظة الثانية**: وهي أنّهم جميعًا متّفقون على أنّ الوهم يعارض أحكام العقل، وهٰذا أمرٌ ملاحظٌ بالوجدان، وخصوصًا بالنسبة لأحكامهما في الأمور المعقولة، وقد كان هٰذا هو الحدّ الأوسط في الدليل الّذي ذكره صدر المتألّهين لإثبات قوّة الوهم، حيث قال: «وقد يُستدلّ على وجودها بأنّ في الإنسان شيئًا ينازع عقله في قضاياه، كما يخاف الانفراد بميّتٍ يقتضي عقله الأمن منه، وربّما يغلب التخويف على التأمين، فهو قوّةٌ باطنيّةٌ غير عقليّةٍ»[1].

وقال في موضعٍ آخر منه: «تلك الجنود صنفان: صنفٌ يرى بالأبصار، وهي الأعضاء والجوارح، وصنف لا يدرك بالحواسّ الظاهرة وهي القوى والحواسّ، وجميعها خلقت للعقل مسخّرةً له، وهو المتصرّف فيها، وخلقت مجبولةً على طاعته، أمّا الجند الأوّل، فلا يستطيع له خلافًا ولا عليه تمرّدًا، فإذا أمر العين للانفتاح

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، ص 148 و149.

انفتح، وإذا أمر الرجل للحركة تحرّكت، وإذا أمر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلّم، وكذا سائر الأعضاء، وأمّا الجند الآخر، فهي أيضًا كذٰلك، إلّا الوهم؛ فإنّ له شيطنةً بحسب الفطرة يقبل إغواء الشيطان ومغاليطه، فيعارض العقل في المعقولات، فيحتاج إلى تأييده من جانب الحقّ ليغلب عليه ويقهره...»[1].

فإن كانت المدركات الوهميّة هي مدركات العقل، ولٰكنّ الفرق بينها اعتباريٌّ، فكيف أمكن لأحكام الوهم أن تكون على خلاف الأحكام العقليّة، ويحصل التعارض الشديد بينهما، بحيث يحصل القطع من قبل النفس على أساس الحكم الوهميّ في كثيرٍ من الأحيان، فهٰذا يعني أنّ العقل يعارض نفسه في مثل تلك الأحكام، وهو محالٌ.

وهٰذا مثل ما لو سألنا النفس في مسألةٍ واحدةٍ، كوجود البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ خارجًا، هل هو مجرّدٌ أو مادّيٌّ؟ كان الجواب بمقتضى مدركات العقل كونه مجرّدًا جزمًا؛ لأنّه واجب الوجود، ولٰكنّ الجواب بمقتضى مدركات الوهم أنّه مادّيٌّ جزمًا، كما هو حال جميع مدركاته، فلو كان كلا المدركين راجعًا إلى قوّة العقل، فكيف حصل هٰذا الاختلاف بينهما بنحوٍ جازمٍ وأكيدٍ؟!

ولو قيل: إنّ القوّة العاقلة لها مراتب، فما المانع من حصول

---

(1) المصدر السابق، ص 197.

التعارض بين مدركات مراتبها؟ كان الجواب أنّه حتّى لو قلنا إنّ القوّة العاقلة لها مراتب، فإنّ المرتبة الدنيا يمكن أن تمنع المرتبة العليا عن الإدراك، فتكون مانعًا من التكامل والرشد العقليّ، وأمّا إذا حصل الإدراك في المراتب العليا منه ابتداءً، فلا بدّ أن يكون قد تعدّى المراتب الدنيا منه وتخطّاها، لا أنّه لا يزال أسيرًا بيدها، فالتعارض القطعيّ آية التخالف والتغاير لا الوحدة.

### النتيجة

نكتفي بهٰذا القدر من الكلام عن إثبات وجود قوّة الوهم، فما ذكرناه فيه كفاية لمعرفة حال الأقوال الأخر في هٰذه المسألة، على أنّ نتيجة هٰذه المسألة لا تؤثّر على البحث؛ باعتبار أنّ الجميع ـ على اختلاف أقوالهم في إثبات قوّة الوهم أو نفيها ـ يقرّون بوجود المدركات الوهميّة وأثرها على القوّة العاقلة عند الاستدلال، وخصوصًا في الموضوعات غير المحسوسة.

والمتحصّل في هٰذه المسألة: أنّه لما كانت تلك المدركات من سنخ المعاني، فهي تختلف عن الصور الحسّيّة أو المتخيّلة، وقد تقدّم الفرق بينها؛ ولهٰذا فإنّه يتعيّن وجود قوّةٍ إدراكيّةٍ لدى النفس وظيفتها إدراك مثل تلك المعاني، وهي ما يمكن أن نسمّيها بقوّة الوهم.

## علاقة قوّة الوهم ببقيّة القوى الإدراكيّة

سبق وأن ذكرنا أنّ هناك علاقةً بين قوى الإدراك على نحو الخادم والمخدوم، ونريد أن نبيّن هنا بنوعٍ من التفصيل علاقة قوّة الوهم ببقيّة قوى النفس؛ حيث إنّ لقوّة الوهم علاقةً وثيقةً ببقيّة قوى النفس المدركة منها والمحرّكة، فمن حيث تدبير أعضاء البدن وقواه المادّيّة، فالوهم يخدم العقل العمليّ؛ لأنّ العقل العمليّ لأجل أن يدبّر البدن وقواه، فهو يحتاج إلى القضايا العمليّة الجزئيّة، الّتي تكون موضوعاتها متعلّقةً بصورٍ خياليّةٍ، وهٰذا إنّما يتمّ بتوسّط قوّة الوهم، فهي خادمةٌ للعقل العلميّ بهٰذا اللحاظ، والعقل العمليّ يخدم العقل النظريّ من حيث إنّه يدبّر البدن وقواه على وفق قواعد الحكمة العمليّة الّتي يحدّدها العقل النظريّ.

وتخدم الوهم بقيّة القوى الواقعة دونه في ترتيب تخادم القوى الّذي تقدّم؛ إذ إنّ له من بينها موقع الرئاسة عليها، فالحواسّ الظاهريّة الخمس تخدم الحسّ المشترك بأن تؤدّي الصور المحسوسة الّتي تأخدها عن الخارج المادّيّ إليه؛ إذ تجتمع تلك الصور فيه، والحسّ المشترك يخدم الخيال، فالخيال في حقيقته هو الحافظ للصور المحسوسة بعد انقطاع النسبة الوضعيّة بين المحسوس الخارجيّ وقوّة الحاسّة، وقوّة الخيال تخدم المتخيّلة، وهي المتصرّفة إن كانت تتصرّف

في الصور الخياليّة؛ حيث تحضر لها الصور الخياليّة المخزونة عندها لتتصرّف بها بالتركيب والتفصيل.

وجميع هٰذه القوى تخدم الوهم؛ إذ إنّ الوهم يدرك المعاني المتعلّقة بالصور الخياليّة، وتخدمه قوّةٌ أخرى هي قوّة الحافظة (الذاكرة) وظيفتها حفظ المعاني الوهميّة الّتي يؤدّيها الوهم إليها[1].

قال صدر المتألّهين في بيان هٰذا التخادم: «والعقل العمليّ يخدمه الوهم، والوهم يخدمه الذاكرة، وجميع ما بعد الوهم مرتبةً وما قبله زمانًا من الّتي يلي البدن يخدم القوّة الحافظة والمتخيّلة، ثمّ المتخيّلة تخدمها قوّتان: محرّكةٌ، ومدركةٌ. فالقوة الشوقيّة يخدمها بالائتمار لها، والقوّة الخياليّة يخدمها بعرضها الصور المخزونة في المصوّرة المهيّأة لقبول التفصيل والتركيب، والحسّ المشترك يخدم جميع هٰذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس ـ أي الحواسّ ـ من جانبٍ، وعرضه إيّاها على المتصرّفة ليركبها ويفصلها، وعلى الواهمة لينظر فيها ويدرك معانيها، ثمّ الحسّ المشترك تخدم الحواسّ بتأدية ما حضر في كلّ منها...»[2].

ولشدّة العلاقة بين الوهم وما يخدمه من القوى الإدراكيّة وشدّة

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 40 و41.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 8، ص 131.

طاعة تلك القوى له، فكأنّ أفعالها تكون صادرةً عنه، قال الشيخ الرئيس: «ويشبه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمةً وبحركاتها وأفعالها متخيّلةً ومتذكّرةً، فتكون متخيّلةً بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكّرةً بما ينتهي إليه عملها، وأمّا الحافظة فهي قوّة خزانتها...»[1].

ومراده بهٰذه العبارة هو أنّ للوهم رئاسةً على القوى الّتي تقع تحته، وهي بدورها تخدمه، لا أنّ الشيخ قد تردّد في أمر القوى الإدراكيّة وعددها، كما أشار إلى ذٰلك صدر المتألّهين حيث قال: «فقد أصاب الشيخ فيما قال في الشفاء: يشبه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة... وأخطأ من ظنّ من الناظرين في كلامه أنّه متردّدٌ في أمر القوى، ولم يفهم غرضه؛ إذ معناه أنّ للوهم رئاسةً على هٰذه القوى وهي جنوده وخدمه»[2].

ومن الواضح أنّ أكثر ما يحتاج إليه الوهم من تلك القوى في مقام الإدراك هو قوّتان:

**الأولى**: الحسّ الظاهريّ؛ لأنّ مدركاته تعتمد على ما تدركه النفس من صورٍ محسوسةٍ؛ حيث كان الوهم يدرك معنًى مجرّدًا متعلّقًا

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 150.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة، ص 195؛ شرح الهداية الأثيريّة، ص 138 و139.

بأمرٍ محسوسٍ، ومثله الخيال؛ إذ إنّه خزانةٌ للصور المحسوسة، وأمّا المتخيّلة فإنّما يحتاج إليها عند فقدان المعنى من الحافظة، فيلجأ إلى استعراض الصور الحسّيّة المخزونة عنده في الخيال، حتّى يظفر بالصورة الخياليّة لذٰلك الشيء الّذي قد تعلّق به ذٰلك المعنى، فيقتنص المعنى منه مرّةً أخرى ويستثبته في الحافظة، وقد يحتاج المتخيّلة عند فقده المعنى المتعلّق بصورة شيءٍ لم يألفه من قبل، فيلجأ إلى المصوّرة لتركّب له صورةً من خلال الصور الموجودة لديها، فينتزع ما يتعلّق بها من معنًى؛ ولهٰذا الأمر بيانٌ أكثر يأتي إن شاء الله تعالى.

**الثانية**: هي الحافظة (الذاكرة)؛ فهي القوّة الّتي تستحفظ ما يدركه من معانٍ جزئيّةٍ ويحفظها عنده.

قال الشيخ ابن سينا: «فالوهم حاكمٌ في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى طاعة هٰذه القوى له، وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر والحسّ، وأمّا المصوّرة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكّر...»[1].

## المبحث الثاني: مدركات قوة الوهم وقيمتها المعرفية

ونتاول في هٰذا المبحث بيان حقيقة مدركات الوهم، وقيمتها المعرفيّة ودورها إيجابًا أو سلبًا في ضمن المنظومة المعرفيّة للإنسان، وذٰلك في ضمن عدّة مطالب:

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 164.

## المطلب الأوّل: حقيقة مدركات قوّة الوهم

قد تبيّن ـ ممّا تقدّم ـ أنّ ما يسمّى بالمدركات الوهميّة هو نوعٌ خاصٌّ من الإدراكات، وهي معانٍ جزئيّةٌ متعلّقةٌ بالأمور المحسوسة، وطبيعة تلك المدركات ليست مادّيّةً كالصور الحسّيّة أو الخياليّة، بل هي من سنخ المعاني المجرّدة، ولٰكن عرض لها أن كانت موجودةً ومتحقّقةً بما هي متعلّقةٌ في مادّةٍ معيّنةٍ؛ ولذٰلك فإنّ الوهم لمّا يدركها، يدركها وهي متعلّقة بموجودٍ مادّيٍّ خاصٍّ، فتكون جزئيّةً تأبى الصدق على كثيرين، بل تخصّها النفس بتلك الصورة الّتي أدركت معها، كجمال الوردة الّتي أراها أمامي، أو المحبّة الّتي في والدتي، وهٰكذا، قال الشيخ ابن سينا: «وأمّا الوهم، فإنّه قد تعدّى قليلًا عن هٰذه المرتبة في التجريد؛ لأنّه ينال المعاني الّتي ليست هي في ذواتها بمادّيّةٍ، وإن عرض لها أن تكون في مادّةٍ؛ وذٰلك لأنّ الشكل واللون والوضع وما أشبه ذٰلك أمورٌ لا يمكن أن تكون إلّا لموادّ جسمانيّةٍ، وأمّا الخير والشر، والموافق والمخالف، وما أشبه ذٰلك، فهي أمورٌ في أنفسها غير مادّيّةٍ، وقد يعرض لها أن تكون في مادّةٍ...»[1].

### الدليل على تجرّد مدركات الوهم

إنّ البحث عن كون مدركات الوهم مجرّدةً أو لا هو بحثٌ فلسفيٌّ؛

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسالة أحوال النفس، ص 71 و72.

لأنّ هٰذا الوصف يثبت لها من حيث هي موجودةٌ، لا من حيث دخلوها في المعرفة الإنسانيّة، ولٰكن يساعدنا في البحث المعرفيّ في معرفة حقيقة تلك المدركات، وتحديد مرتبتها من بين مدركات الإنسان، ومن ثمّ إمكان تحديد تأثّرها ببقيّة المدركات وتأثيرها فيها، هٰذا ويمكن إقامة برهانٍ على تجرّد مدركات قوّة الوهم بصورة قياسٍ استثنائيٍّ، وهو بهٰذه الصورة:

لو كانت مدركات الوهم ذات طبيعةٍ مادّيّةٍ، لما أمكن للنفس أنّ تعقلها إلّا بما هي عارضةٌ لجسم، ولٰكنّ النفس تعقلها على غير هٰذا النحو، فلا بدّ أن لا تكون تلك المدركات ذات طبيعةٍ مادّيّةٍ، بل مجرّدة.

وتوضيح التلازم في القضية الشرطية: إنّ المعاني الوهميّة ـ كالمحبّة والجمال والخيريّة وما شابه ذٰلك ـ لو كانت أمورًا مادّيّةً، فلا تكون إلّا من أعراض الجسم؛ لأنّ وجودها لا يكون إلّا في غيرها كهٰذه الأمّ وهٰذه الوردة، فيكون حالها حال المقولات العرضيّة، كاللون والطعم والشكل والمقدار وغيرها، إنّما تتعقل بما هي قائمةٌ في الجوهر الجسمانيّ أو أعراضه.

ونوضّح الاستثناء بأن نقول: إنّنا نرى بالوجدان أنّ النفس بإمكانها أن تتعقّل تلك المعاني غير متعلّقةٍ بأمرٍ جسمانيٍّ، كتعقّل المحبّة أو الجمال أو الخيريّة بما هي معنًى كلّيٌّ مستقلٌّ عن غيرها، أي من دون

لحاظ قيامها في غيرها أبدًا، أو تعقّلها بما هي متعلّقة بأمرٍ غير جسمانيٍّ، كتعقّل الخير والنفع في العدل والصدق، وهٰذا يدلّ على أنّ طبيعتها طبيعةٌ غير مادّيّةٍ، بل يعرض لها أن تتعلّق بأمرٍ مادّيٍّ.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى هٰذا البرهان بقوله: «والدليل على أنّ هٰذه الأمور غير مادّيّةٍ أنّ هٰذه الأمور لو كانت بالذات مادّيّةً لما كانت تُعقل خيرًا أو شرًّا، وموافقًا أو مخالفًا، إلّا عارضًا لجسمٍ، ولٰكن قد تُعقِّل ذٰلك، فبيّنٌ أنّ هٰذه الأمور هي في أنفسها غير مادّيّةٍ، وقد عرض لها أن كانت مادّيّةً، والوهم إنّما ينال ويدرك أمثال هٰذه الأمور، فإذن هو يدرك أمورًا غير مادّيّةٍ، ويأخذها عن المادّة»[1].

## المطلب الثاني: الدور المعرفيّ لمدركات قوّة الوهم

إنّ لمدركات قوّة الوهم دورًا إعداديًّا في حصول بعض العلوم الإنسانيّة المهمّة على مستويي التصوّر والتصديق، وهناك لبعض مدركات الوهم دورٌ سلبيٌّ في حصول التعقّل في بعض الموارد؛ حيث تشكّل مانعًا عن التعقّل الصحيح في الموضوعات الميتافيزيقيّة المجرّدة، وسنوضّح ذٰلك فيما يلي:

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسالة أحوال النفس، ص 72.

## مدخليّة مدركات الوهم في تكوّن التصوّرات

تقدّم أنّ النفس تدرك بتوسّط قوّة الوهم المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالأمور المحسوسة، كالمحبّة في الأمّ، والعداوة في الذئب، والجمال في الوردة، والمكان والجهة في الجسم وهٰكذا، وهٰذا النوع من الإدراكات يساعد النفس على إدراك المفاهيم الكلّيّة الحاكية عنها، كمفهوم المحبّة والجمال والضرر والنفع والمكان والجهة، فيعتبر مبدأً لإدراك المعاني الكلّيّة الّتي تجمع تلك الجزئيّات، وذٰلك بأن تأخذها القوّة العاقلة وتجرّدها عن متعلّقاتها الّتي كانت مضافةً إليها، وتأخذ منها معانيها الكلّيّة المجرّدة، فقوّة الوهم تعين في إدراك مثل هٰذه المعاني، ولا سبيل للنفس إلى إدراكها إلّا من طريق قوّة الوهم، قال الشيخ ابن سينا: «إنّ القوى الحيوانيّة تعين النفس الناطقة في أشياء، منها: أن يورد الحسّ من جملتها عليها الجزئيّات، فتحصل لها من الجزئيّات أمورٌ أربعةٌ: أحدها انتزاع الذهن الكلّيّات المفردة عن الجزئيّات، على سبيل تجريد لمعانيها عن المادّة وعلائق المادّة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتيّ وجوده والعرضيّ وجوده، فتحدث للنفس من ذٰلك مبادئ التصوّر، وذٰلك بمعاونة استعماله للخيال والوهم...»[1].

وقال في وصف فعل القوّة العاقلة: «إنّها تدرك الصور بأن تأخذها

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات – النفس)، ج 2، ص 197.

أخذًا مجرّدًا عن المادّة من كلّ وجهٍ، فأمّا ما هو متجرّدٌ بذاته عن المادّة، فالأمر فيه ظاهرٌ، وأمّا ما هو موجودٌ للمادّة؛ فإمّا لأنّ وجوده مادّيٌّ؛ وإمّا عارضٌ له ذٰلك، فتنزعه عن المادّة وعن لواحق المادّة معها، وتأخذه أخذًا مجرّدًا»(1).

وتكثّر هٰذه المفاهيم وتفرّدها عند شخصٍ معيّنٍ، إنّما يكون بتكثّر متعلّقاتها، كما أنّها تتكثّر بتبع تكثّر الأفراد الّذين يدركون مثل تلك المعاني الوهميّة، أو بحسب الأزمة المختلفة وهٰكذا.

## تبعيّة قوّة الوهم للحسّ في مدركاتها

قد اتّضح ـ ممّا تقدّم ـ أنّ قوّة الوهم تابعةٌ للإدراكات الحسّيّة في مدركاتها؛ وذٰلك لأنّ الوهم إنّما يدرك معنًى في المحسوس، والنفس إنّما تتعرّف على المحسوس بطريق الحواسّ والصور الحسّيّة الّتي تنتج عن عمليّة الإحساس، فيلتقط الوهم المعنى الوهميّ عندما تُعرض أمامه الصورة الحسّيّة له، وهو ـ كما تقدّم ـ معنًى لا تدركه نفس الحواسّ، ولا فرق في هٰذه الصورة بين كونها محسوسةً بالفعل، أي المتحقّقة لدى النفس حال اتّصال الحاسّة بالمحسوس، أو المحفوظة في الخيال، والّتي تسمّى بالصورة الخياليّة، فهو يدرك المعاني المتعلّقة بأمورٍ كهٰذه، فيكون إدراكه تابعًا لما أدركه الحسّ أو حفظه الخيال، قال

(1) المصدر السابق، ص 52.

الشيخ ابن سينا: «فإذن الوهم قد يدرك أمورًا غير مادّيّةٍ، ويأخذها عن المادّة، كما يدرك أيضًا معاني غير محسوسةٍ وإن كانت مادّيّةً، فهٰذا النزع إذن أشدّ استقصاءً وأقرب إلى البساطة من النزعين الأوّلين، إلّا أنّه مع ذٰلك لا يجرّد هٰذه الصورة عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئيّةً وبحسب مادّة مادّة، وبالقياس إليها، ومتعلّقةً بصورةٍ محسوسةٍ مكنوفةٍ بلواحق المادّة وبمشاركة الخيال فيها»[1].

## مدخليّة مدركات الوهم في التصديقات

إنّ مدركات قوّة الوهم توقع أحكامًا في النفس في بعض الموضوعات الجزئيّة المحسوسة؛ إذ تقدّم أنّها تمكّن النفس من إدراك المعاني المجرّدة المتعلّقة بالأمور المادّيّة المحسوسة، وطبيعة هٰذا الأدراك ـ وهو كونه إدراكًا لمعنى متعلّق بأمرٍ محسوسٍ، أي أنّ التعلّق يكون ملحوظًا في الإدراك ـ ينبّه النفس إلى وجود نسبةٍ بين الموضوع المحسوس والمعنى المتعلّق به، فيحصل بسبب ذٰلك عندها عقد وضعٍ وحملٍ، فتضع الأمر المادّيّ المحسوس كموضوعٍ لتحكم عليه، ثمّ تنسب له المعنى الّذي أدركته فيه بتوسّط الوهم، أي تجعل النفس نسبةً حكميّةً بين ذٰلك الموضوع المحسوس، وبين المعنى الّذي اقتنصه الوهم فيه، فيحصل فيها عقد حملٍ يكون موضوعًا لحكم النفس وترجيحها

(1) المصدر السابق.

لأحد طرفي النقيض فيه، فحكم النفس القطعيّ ـ مثلًا ـ بأنّ هٰذه الوردة جميلةٌ، أو أنّ هٰذا الجسم له مكانٌ ويشغل حيّزًا، أو أنّ هٰذا الجسم له جهةٌ معيّنةٌ، أو أنّ هٰذين الجسمين لا يمكن أن يشغلا مكانًا واحدًا في آنٍ واحدٍ، إنّما هي أحكامٌ تقوم بها النفس بتوسّط القوّة الواهمة، فكما أنّ النفس تحكم بكون هٰذا الجسم أبيض ـ مثلًا ـ بتوسّط حاسّة البصر، فكذٰلك عندما تحكم في القضايا الهندسيّة وغيرها ممّا يشبهها، فإنّ النفس توسّط قوّة الوهم هنا.

وتكون مثل هٰذه الأحكام الجزئيّة مبدأً لحكمٍ كلّيٍّ عامٍّ؛ حيث تعمّمها القوّة العاقلة لإعطاء أحكامٍ كلّيّةٍ قطعيّةٍ في مثل هٰذه الموضوعات، وقد أشار الشيخ الرئيس إلى ذٰلك عند كلامه عن كون القوى الحيوانيّة تعين النفس الناطقة في أشياء، فذكر في ثاني تلك الأشياء: «... والثاني بإيقاع النفس مناسباتٍ بين هٰذه الكلّيّات المفردة على مثل سلبٍ أو إيجابٍ، فما كان التأليف فيها بسلبٍ وإيجابٍ ذاتيًّا بيّن أخذه، وما كان ليس كذٰلك تركه إلى مصادفة الواسطة...»[1].

وللنفس بتوسّط قوّة الوهم حكمٌ في نوعين من الموضوعات، أحدها قد يكون صحيحًا مطابقًا للواقع، وقد يكون غلطًا ومرفوضًا، وهو في الأمور المحسوسة، والآخر يكون غلطًا ومرفوضًا

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ج 2، ص 130؛ الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 197.

دائمًا، وهو في الأمور الميتافيزيقيّة غير المحسوسة، وتفصيل الكلام فيهما على النحو الآتي:

**أوّلًا: الأمور المحسوسة**

وهٰذا يحصل على نحوين، وعلى كلّ نحوٍ منهما تترتّب فائدةٌ للإنسان في حياته، وهما:

**النحو الأوّل**: إدراكه للمعاني الّتي تكشف عن أحكامٍ واقعيّةٍ للأمور المحسوسة، وذٰلك في مثل الأشكال الهندسيّة المسطّحة والمجسّمة، فهو المدرك لهٰذا النوع من الأحكام، ولولا هٰذا النوع من الإدراكات لما استطاعت النفس التعامل أو اكتشاف أحكام هٰذا النوع من الأمور، فهو الّذي يدرك ـ مثلًا ـ أنّ الخطّين المعيّنين المتوازيين إذا قطعهما خطٌّ معيّنٌ ثالثٌ تحصّل من هٰذا النوع من التقاطع زوايا متناظرةٌ وزوايا متبادلةٌ وزوايا متقابلةٌ، ولكلٍّ منها أحكامها الخاصّة، وهٰكذا في بقيّة الأشكال، كما أنّه ـ مثلًا ـ يدرك كون كلّ جسم له مكانٌ، ويشغل حيّزًا معيّنًا لا يمكن أن يشغله جسمٌ آخر في الزمان نفسه، وكيفيّة إمكان تراكب أجزاءٍ معيّنةٍ مصنوعةٍ، والتعشيق بينها لأجل أداء وظيفةٍ معيّنةٍ، كما هو الحال في أجزاء المكائن الميكانيكيّة الحديثة، وهي أحكامٌ جزئيّةٌ تدركها النفس بالنظر إلى شخوص تلك السطوح أو المجسّمات، والعقل

يوافق على مثل تلك الأحكام ويؤيّدها، ويمكنه من خلالها تعميم مثل هٰذه الأحكام لتصل إلى أحكامٍ كلّيّةٍ هي أحكام الهندسيّات العامّة.

وهٰذا النوع من الإدراكات الوهميّة ينفع كثيرًا عند ممارسة الصناعات والحِرَفِ الّتي تعتمد على هٰذا النوع من الأحكام الجزئيّة، وهي الصناعات والتصاميم الهندسيّة للمكائن أو الأبنية، أو في الحِرَفِ والفنون كالنحت والرسم وما شابهها؛ ولهٰذا عبّر الشيخ عن الوهم بكونه هو القانون في الأمور المحسوسة وما يتعلّق بها[1]، فالأحكام المستفادة من هٰذه القوّة هي المعتمدة عند الحكم على الأمور المحسوسة بمعانٍ تخصّها، وخصوصًا في مجال الهندسة في الخطوط والمسطّحات والمجسّمات وغيرها، قال المحقّق الطوسيّ في شرحه للإشارات والتنبيهات: «أحكام الوهم في المحسوسات حقّه أن يصدّقه العقل فيها، ولتطابقها كانت ما يجري مجرى الهندسيّات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراءٍ...»[2].

وقال في "منطق التجريد": «وأمّا أحكام الوهم فيما يحسّ به، فصحيحةٌ، يشهد له العقل بذٰلك»[3].

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، إلٰهيّات الشفاء، ص 148.

(2) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 223.

(3) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 269.

وقال العلّامة الحلّيّ في شرحه: «وإنّما تكون أحكام الوهم صحيحةً إذا كانت في المحسوسات، يشهد له العقل بها، كما يحكم بأنّ هٰذين الجسمين لا يوجدان في مكانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، والعقل يساعده في ذٰلك؛ لحكمه بأنّ الجسمين مطلقًا لا يوجدان في مكانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ»[1].

**النحو الثاني**: حكمه بثبوت المعاني الجزئيّة الّتي أدركها في الأمور المحسوسة لنفس تلك الأمور المحسوسة، كالحبّ الّذي عند الأمّ تجاهه، والضارّ المخوّف المتعلّق بالذئب، أو الجمال المتعلّق بالوردة وما شابه ذٰلك، وهٰذا النوع من المدركات يحتاجها الإنسان، ويعتمد عليها في أفعاله الجزئيّة في حياته وشؤونه، وخصوصًا في الأطوار الأولى من عمره، قال الشيخ ابن سينا في "المباحثات": «النفس أوّل ما تترعرع تباشر الوهم الّذي هو تابع الحسّ، وبكدّ ما تفطم ما يورده عليها فيرقرقه لها، ولٰكن لا بدّ لها منه على كلّ حالٍ، ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهانيّ المبنيّ على المقدّمات الأوّليّة العقليّة دون الوهميّة المتّصلة، إلى أن تتوالى عدّة البيانات والأمثلة، فتعتاد ذٰلك وتعرف فضله على الوهميّات»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 269 و270؛ الساويّ، عمر بن سهلان، البصائر النصيريّة، ص 378.

(2) ابن سينا، الحسين، المباحثات، ص 347.

### خطأ الوهم في الأمور المحسوسة

قد تقع النفس في الخطإ في الأحكام الوهميّة المتعلّقة بالأمور الّتي من طبعها أن تكون محسوسةً، وذٰلك في موردين:

**المورد الأوّل**: ما إذا كان الحكم أو المعنى محسوسًا بطعه ويثبت لأمرٍ محسوسٍ بطبعه، ولٰكن لم يحصل الإحساس به بالفعل عند الحكم، فإنّ الوهم سيثبت لذٰلك الأمر المحسوس ما اعتاده من معانٍ ثبتت لشبيه هٰذا الأمر من جهةٍ ما، كما لو رأى سائلًا قوامه يشبه العسل، فسوف يحكم بأنّ طعمه كطعم العسل وهو الحلاوة مباشرةً، وهٰذا حكمٌ وهميٌّ، قد لا يوافقه العقل؛ لأنّ العقل يحكم بإمكان أن يكون كذٰلك، وإمكان عدمه.

قال الشيخ الرئيس: «وأمّا الّتي تكون محسوسةً، فإنّا نرى ـ مثلًا ـ شيئًا أصفر، فنحكم أنّه عسلٌ وحلوٌ، فإنّ هٰذا ليس يؤدّيه إليه الحاسّ في هٰذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أنّ الحكم نفسه ليس بمحسوسٍ البتّة، وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، إنّما هو حكمٌ نحكم به ربّما غلطٌ فيه وهو أيضًا لتلك القوّة»[1].

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 147 و148.

**المورد الثاني**: أن يكون الحكم عبارةً عن معنًى غير محسوسٍ في طبعه، ولٰكنّه قائمٌ في أمرٍ محسوسٍ، كمن يألف شخصًا شرّيرًا في طبعه، فعندما يرى شخصًا آخر يشبهه في الشكل، سيحكم مباشرةً بأنّه شرّيرٌ أيضًا، وهو حكمٌ وهميٌّ لا يقبله العقل، وهٰذا واضحٌ.

**ثانيًا: الأمور غير المحسوسة**

قد يتعدّى الوهم حدوده، خصوصًا في النفوس الّتي لم تقوَ لديها ملكة التعقّل، وليس لقوّتها العاقلة حكومةٌ على سائر قواها، فيخدعها الوهم ويجعلها تحكم على طبق ما يدركه في موضوعاتٍ ليست هي في دائرة إدراكاته، ألا وهي الموضوعات الّتي لا تقع تحت الحواسّ، وليس عند النفس صورةٌ محسوسةٌ ولا خياليّةٌ لها، وهي إمّا أن تكون في طبيعتها محسوسةً، ولٰكنّه لم يألفها من قبل، أو أنّ طبيعتها غير محسوسةٍ أصلًا، فتحكم النفس فيها على طبق مدركات الوهم بتوسّط التخيّل؛ إذ إنّها لا تحكم عن هٰذا الطريق إلّا بتوسّط صورةٍ متخيّلةٍ لموضوع حكمها، فتلجأ للمتخيّلة لتضع لها صورةً خياليّةً لذٰلك الموضوع من خلال صور الأشياء الّتي ألفتها، لتحكم على أساس تلك الصورة الخياليّة، فيقع الغلط هنا، ويعارض العقل مثل تلك الأحكام، وسيأتي مزيد بيانٍ لهٰذه الحالة في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

ومثل هٰذا النوع من القضايا ـ أعني حكم النفس في الموضوعات

غير المحسوسة اعتمادًا على قوّة الوهم، فيكون الحكم على طبق ما ألفته في المحسوسات من معنًى ـ تكون كاذبةً، وقد خصّه المناطقة باسم الوهميّات، أو القضايا الوهميّة وهو العمدة في صناعة المغالطة؛ حيث يمكن أن يقع به التغليط والغلط لشباهته بالقضايا الأوّليّة العقليّة، وصعوبة التمييز بينها إلّا للعقول القويّة المتدرّبة.

قال الشيخ ابن سينا: «وأمّا القضايا الوهميّة الصرفة، فهي قضايا كاذبةٌ، إلّا أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها؛ بسبب أنّ الوهم تابعٌ للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم...»[1].

قال الجرجانيّ في "التعريفات": «الوهميّات: هي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، كالحكم بأنّ ما وراء العالم فضاءٌ لا يتناهى، والقياس المركّب منها يسمّى سفسطةً»[2].

وقال القطب الرازيّ في شرحه للرسالة الشمسيّة: «ومنها الوهميّات وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، وإنّما قيّد بالأمور غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ، كما إذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء؛ وذٰلك

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 221 و222.
(2) الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، كتاب التعريفات، ص 112.

لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنسان تدرك بها الجزئيّات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسّ، فإذا حكم على المحسوسات كان حكمًا صحيحًا، وإن حكم على غير المحسوسات بأحكامها كانت كاذبةً، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليه، وأنّ وراء العالم فضاءٌ لا يتناهى... والقياس المركّب منها يسمّى سفسطةً، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وأعظم فائدةٍ معرفتها الاحتراز عنها»[1].

وقال صاحب الحاشية: «قوله: "من الوهميّات": هي القضايا الّتي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياسًا على المحسوس، كما يقال: كلّ موجودٍ فهو متحّيزٌ»[2].

وقال السبزواريّ في "شرح المنظومة": «من تلك، أي من القضايا ما يدّعى بوهميّاتٍ، وهي كثيرةٌ منها ما هو حكمٌ على العقليّ، أي على الموضوع العقليّ بحسّيّاتٍ، أي بأحكامٍ حسّيّةٍ، وعلى المجرّد بأحكام المادّيّات كالقَبْلِ المستعمل في المجرّد، فيتوهّم الوهم أنّه زمانيٌّ، والفوق المستعمل فيه، فيتوهّم أنّه وضعيٌّ، وكذا يتوهّم أنّه مكانيٌّ والحال أنّ المجرّد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع والأمكنة والجهات، وكلّها مطويّةٌ في وجوده وذاته المحيطة، فالوهم

---

(1) الرازيّ، محمّد بن محمّد، تحرير القواعد المنطقيّة، ص 464 و465.

(2) اليزديّ، عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 113.

تابع ذوي الأوضاع، ويتعلّق بالحواسّ والمحسوسات...»[1].

وكلمات المناطقة فيها وفي توضيحها كثيرة، ولها مضمونٌ واحدٌ، فنكتفي بهٰذا القدر من كلماتهم.

**سبب إذعان النفس وجزمها بمدركات قوّة الوهم**

رغم أنّ مدركات الوهم قد تكون صادقةً وقد تكون كاذبةً، لٰكنّ النفس الإنسانيّة غير المدرّبة على الاستنتاجات العقليّة المحضة، تجزم بها وتذعن إذعانًا شديدًا بحيث لا تقبل ما يخالفها؛ وذٰلك لأنّ طبيعة الإدراك الوهميّ هو إدراكٌ فطريٌّ، أي موجودٌ في الطبيعة الإنسانيّة يحصل بشكلٍ تلقائيٍّ من غير رويّةٍ ولا تفكّرٍ، أي أنّه شبيهٌ بإدراك الحواسّ للكيفيّات المحسوسة، يحصل الإدراك والجزم به فيها بدون أن تقوم النفس بأيّ جهدٍ علميٍّ، بل يحصل فيها مباشرةً، فمن يرى أنّ الثلج أبيض مثلًا، فإنّه لا يمكن إقناعه بأنّ الثلج له لونٌ آخر غير الأبيض، وهٰكذا الإدراك الوهميّ، حيث يحصل انتزاع المعنى من الصورة الحسّيّة بشكلٍ فطريٍّ مباشرٍ ومن دون تفكيرٍ يذكر، وهٰذا الأمر يجعل النفس تصدّق بتلك المدركات والأحكام بقوّةٍ.

قال الشيخ ابن سينا: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيّليٍّ من غير أن يكون ذٰلك محقّقًا، وهٰذا

---

(1) السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 1، ص 340.

مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذٰلك، وتتبع النفس ذٰلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هٰذا الحكم من الوهم الّذي لا تفصيل منطقيًّا له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط»[1].

ولأجل شدّة استيلاء الوهميّات على العقول البسيطة وخاصّةً لدى عامّة الناس، فتكاد أن تكون مشهورةً لولا معارضة الديانات الحقيقيّة والعلوم الحكميّة لها، ولا يكاد غير المتأدّب بأحكامها أن يقاوم تأثير الوهم عليه؛ لشدّة استيلائه وهيمنته عليه.

قال الشيخ ابن عربيّ مشيرًا إلى هٰذا الأمر: «ولذٰلك كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هٰذه النشأة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بَلغ ما بلغ في عقله، لم يخلُ عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل»[2].

وقال القيصريّ في شرحه: «أي، ولأجل أنّ الوهم حاكمٌ على المدرَكات العقليّة، بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هٰذه النشأة العنصريّة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بَلغ في عقله كمالًا يَنتهي العقول إليه، لا يَخلص عن أحكام الوهم عليه، ولا

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 162.
(2) القيصريّ، داود، شرح فصوص الحكم، ص 1055.

مُدرَكاته العقليّة يتجرّد عن الصور الوهميّة»[1].

## الأثر غير المعرفيّ لقوّة الوهم

وقد تكون لقوّة الوهم تأثيراتٌ غير معرفيّةٍ على النفس؛ وذٰلك لأنّ طبيعة الإدراك الوهميّ يكون على شكل انبعاثٍ تخيّليٍّ، أي أنّ النفس تدرك المعاني المتعلّقة بالأمور المحسوسة عند تخيّل صورها، فعندما تتحرّك القوّة المتخيّلة في الإنسان ـ الّتي تخدم الوهم كما تقدّم، وتعرض للنفس الصور الخياليّة للمواقف والأحداث الّتي مرّت بالإنسان في حياته ـ فسوف تتحرّك قوّة الذاكرة مع عرض تلك الصور؛ لتدرك المعاني الّتي رافقت تلك الأحداث، وكان سببها تلك الصور الّتي حفظها الخيال، فتعود وتفعل فعلها الّذي مضى في النفس، من الفرح والحزن والغمّ والعصبيّة وما شابه ذٰلك، فيصاب الإنسان بذٰلك عن استعراض تلك الصورة في خياله.

وكذا يحصل في النفس ذٰلك عند التمنّي والترجّي لشيءٍ محبوبٍ أو الخوف من شيءٍ مكروهٍ، أو اليأس من شيءٍ تريد النفس حصوله، فإن تخيّل مثل هٰذا الأمر يبعث الوهم على إدراك المعاني الّتي تتعلّق به، فتفرح النفس وتنبسط أو تحزن وتغتمّ[2].

---

(1) المصدر السابق.

(2) انظر: ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 166.

# الفَصْلُ الثَّانِي

## طبيعة العلاقة بين المدرَكات العقلية والوهمية

# طبيعة العلاقة بين المدرَكات العقلية والوهمية

لأجل أن نحدّد طبيعة العلاقة بين مدركات العقل والوهم ـ وهل هما متوافقان أو متعارضان ـ لا بدّ من تقديم بحثٍ عن كيفيّة حصول الإدراك في كلتا القوّتين؛ لأجل تحديد الشرائط الموضوعيّة لها، فنستطيع أن نحدّد طبيعة العلاقة بينها وكيف تحصل المصادقة بينهما وسببها، وكذٰلك التعارض وسببه، وبيانه يقع في ثلاثة مباحث:

## المبحث الأول: طبيعة الإدراكات الوهمية وكيفية حصولها

إنّ هٰذا النوع من الإدراك يكون إدراكًا فطريًّا على نحو الانبعاث عند إدراك المحسوسات أو استحضار صورها الخياليّة في المتخيّلة، ومعنى ذٰلك أنّه يحصل بنحوٍ تلقائيٍّ ومباشرٍ، من دون أن يكون هناك تروٍّ أو أنشطةٌ تقوم بها النفس بتوسّط هٰذه القوّة لأجل أن تدرك هٰذه المعاني أو تحكم بها على موضوعاتها، بل إنّها تحصل في صفحة النفس بمجرّد الإحساس بصورة متعلّقاتها أو تخيّلها، فالإنسان ـ وحتّى الطفل منه ـ بمجرّد أن يرى أمّه أمامه أو يتخيّل

صورتها، فإنّه سيشعر بمعنى المحبّة الموجودة تجاهه عند هٰذه الأمّ، بشكلٍ مباشرٍ من دون أيّ جهدٍ زائدٍ.

ولهٰذا كانت المعاني الّتي تدركها النفس بتوسّط قوّة الوهم معاني جزئيّةً فقط، مرتبطةً بصورةٍ خياليّةٍ متعلّقةٍ بها دائمًا، قال ابن سينا: «وأمّا الوهم، فإنّه وإن استثبت معنًى غير محسوسٍ، فلا يجرّده إلّا منخنقًا بصورةٍ خياليّةٍ»[1].

ولٰكنّ هٰذه الإدراكات للمعاني الجزئيّة تكون مادّةً أساسيّةً لنوعٍ من الإدراك العقليّ التصوّريّ، حينما تجرّد القوّة العاقلة تلك المعاني عن متعلّقاتها الحسّيّة والخياليّة لتأخذ منها معنًى كلّيًّا يصدق على جميع تلك المعاني الجزئيّة على اختلاف مواردها ومتعلقاتها، كمعنى الجمال والمحبّة والنفع والضرر.

وأمّا التصديقات؛ فإنّ قوّة الوهم تنبعث انبعاثًا فطريًّا لتحكم وتنسب المعنى لذٰلك الموضوع، على أساس حال التخيّل الّذي يحصل لها عن ذٰلك الموضوع، فالمقارنات الّتي أدركتها النفس بتوسّط قوّة الوهم بين الصور المحسوسة والخياليّة، وبين المعاني الوهميّة الّتي حفظتها الذاكرة، هي الّتي تكون مناطًا في صدور الحكم الوهميّ بنحوٍ

(1) ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 56.

تلقائيٍّ سريعٍ، قال الشيخ ابن سينا في كتاب النفس من الشفاء: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيليٍّ من غير أن يكون ذٰلك محقّقًا، وهٰذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذٰلك، وتتبع النفس ذٰلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هٰذا الحكم من الوهم الّذي لا تفصيل منطقيًّا له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط...»[1].

إنّ هٰذه الكيفيّة من الإدراك والحكم المعتمدة على الانبعاث التلقائيّ السريع لا تفسح المجال أمام النفس عند الحكم للتثبّت والتروّي باستحضار الخصائص الذاتيّة (العوارض الذاتيّة) للموضوع المحكوم عليه، وكذٰلك ملاحظة حال الحكم الّذي تحكم به، وهل هما منسجمان أو لا؟ ولذٰلك قد يكون هٰذا سببًا في وقوعها في الخطإ عند الحكم على الأشياء، وخصوصًا غير المحسوسات.

والمهمّ عندنا في هٰذا البحث هو ملاحظة كيفيّة حصول الحكم، اعتمادًا على قوّة الوهم؛ لنعرف مكامن أسراره ومخادع الخطإ فيه.

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 162.

## كيفيّة حصول الحكم الوهميّ

ذكروا[1] عدّة طرقٍ لكيفيّة حصول الحكم الوهميّ، وأهمّها:

**الطريق الأوّل**: أن يكون ذٰلك بإلهامٍ فائضٍ من الرحمة والعناية الإلٰهيّة، وذٰلك مثل حال الطفل عندما يولد، فإنّه يلتقم الثدي عندما يدركه بحواسه؛ وذٰلك لإدراكه أنّه نافعٌ له، مع أنّ أحدًا لم يعلّمه ذٰلك، ولم تسبق له تجربة ذٰلك، ومثل حال الطفل عندما يكبر قليلًا ويجرّب الوقوف أو يوقفه شخصٌ، فإنّه عندما يكاد يسقط يبادر إلى أن يتمسّك بشيءٍ يقيه السقوط من دون أن يعلّمه أحدٌ ذٰلك؛ إذ إنّه قد أدرك أنّ التمسّك بذٰلك الشيء عند إدراكه بالحسّ ينفعه ويقيه ألم السقوط، ومن ذٰلك أيضًا مبادرته لإطباق جفن عينه عندما تتعرّض لشيءٍ يكاد يدخل فيها، فهو يفعل ذٰلك قبل ما يعرض له من ذٰلك الشيء، وما ينبغي عليه أن يفعل تجاه هٰذا الأمر، وكأنّه غريزةٌ فيه لا اختيار له معه.

وقد أرجع الشيخ[2] السبب في ذٰلك إلى مناسباتٍ موجودةٍ بين هٰذه الأنفس ومبادئها، وهي دائمةٌ لا تنقطع، وهٰذه الإلهامات يدرك بها الوهم المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضرّ أو ينفع، وهي موجودةٌ

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 163 و164.

(2) انظر: المصدر السابق.

أيضًا في الحيوانات، فنرى الذئب تحذره كلّ شاةٍ وإن لم تره من قبل قطّ، ولا أصابها منه مكروهٌ أو أذيّةٌ، وتحذر حيواناتٌ كثيرةٌ من الأسد، وكذا الطيور يحذر ضعافها من جوارحها من دون تجربةٍ سابقةٍ.

**الطريق الثاني**: وهو طريقٌ يشبه التجربة؛ وذٰلك أنّ الحيوان ـ مثلًا ـ إذا أصابه ألمٌ أو لذّةٌ أو حصل على نفعٍ أو دخل عليه ضررٌ من أمرٍ محسوسٍ، وقد حصلت له تلك الأمور مع إدراك حواسّه لذٰلك الأمر المحسوس الّذي كان سببًا لذاك النفع أو الضرر، فارتسم في خياله صورة ذٰلك الشيء المحسوس مقترنًا بما يسبّبه من لذّةٍ أو ألمٍ، فإنّ الوهم يدرك معنى التقارن والنسبة بين هٰذين الأمرين، فتحفظ في قوّة الذكر ـ الّتي تحفظ المعاني الوهميّة ـ هٰذا المعنى الجزئيّ للنسبة التقارنيّة القائمة بين الشيء النافع واللذّة أو الشيء المضرّ والألم، فإذا أدرك ذٰلك الشيء المحسوس النافع أو الضارّ بالحسّ تحرّكت المتخيّلة وتحرّك معها ما قارن تلك الصورة من المعاني المحفوظة في الذاكرة، فيحصل التقارن بين تلك الصورة وذٰلك المعنى؛ ولهٰذا تخاف الكلاب ـ مثلًا ـ عندما ترى شخصًا يحمل عصا أو يحمل حجرًا بيده، ويأمن الحيوان عندما يرى شخصًا يحمل طعامه وهو يقدّمه له، ويشتدّ هٰذا الأمر في النفس كلّما تكرّر وتأكّد الاقتران بين الأمرين.

**الطريق الثالث**: وهو طريق تعميم الحكم بالمقارنة للمعنى الوهميّ

لجميع أفراد الشيء وأحواله، وهو في حالة اقتران أمرٍ محسوسٍ بمعنًى موهومٍ، ولٰكن لا على نحوٍ دائمٍ، بل يمكن أن ينفكّ عنه في بعض الأحوال أو الأفراد، فإنّ الوهم يحكم بإثبات اقتران ذٰلك الأمر المحسوس للمعنى الوهميّ في جميع أفراد ذٰلك الأمر المحسوس وأحواله، وذٰلك كمن يرى فاكهةً لم يرها من قبل، فيأكل منها واحدةً أو اثنتين فيجدها مُرّة الطعم؛ فإنّ وهمه سيحكم بكون جميع أفراد هٰذه الفاكهة مُرّةً، وفي جميع أحوالها وأوقاتها، مع أنّها قد تكون في الواقع مُرّةً في حالٍ أو وقتٍ دون وقتٍ، وقد تكون بعض أفرادها مُرّةً دون بعضٍ.

وهٰذا الحكم الوهميّ قد يؤثّر على حال المجرّب في التجربيّات فيوقعه في الغلط، فيعمّم الحكم لجميع أفراد الطبيعة الّتي يجري تجاربه عليها وأحوالها، والحال أنّه لم يصل بعد إلى حدّ إحراز ثبوت الحكم بنحوٍ أكثريٍّ، الّذي هو المناط في صحّة التعميم المذكور، كما هو ثابتٌ في بحث التجربة، فيمكن أن يكون ما اعتمد عليه في الحكم هو الأقلّيّ لا الأكثريّ أو الدائميّ، وكذا في حال الاستقراء.

**الطريق الرابع**: وهو طريق نقل الحكم بمقارنة المعنى الوهميّ من الشبيه إلى شبيهه، وذٰلك فيما لو كان لبعض المحسوسات معنًى وهميٌّ مقارنٌ لها، فإنّه عندما يدرك الصورة المحسوسة أو المتخيّلة لشبيه ذٰلك الشيء، فإنّه سيحضر ذٰلك المعنى مقارنًا لتلك الصورة في ذهنه.

ومثال ذٰلك ما نراه من أنّ الطفل مثلًا يمتنع من شرب الدواء الثاني بعد أن شرب الأوّل ووجده مُرًّا، فهو يمتنع عن شرب الثاني لحكم وهمه بكون طعم الدواء الثاني هو طعم الأوّل؛ للتشابه بين قناني الدواء.

وهٰذا الطريق الرابع يكون موردًا للوقوع في الغلط بنحوٍ كبيرٍ؛ لأنّ عمليّة نقل الحكم من الشبيه إلى الشبيه تكون في موردين، بحسب اختلاف الموضوع:

**المورد الأوّل**: في الأمور المحسوسة المتعارفة لدى النفس، فلو كان لأمرٍ محسوسٍ حكمٌ معيّنٌ يدركه الوهم، فعندما تدرك النفس الصورة المحسوسة أو المتخيّلة لأمرٍ يشابهه، فإنّ الوهم ينبعث على ضوء ذٰلك؛ ليثبت نفس هٰذا الحكم لذٰلك الشيء الآخر المشابه، وهٰذا قد يكون صحيحًا، كما في الأمور المنضبطة الّتي لها حالاتٌ معيّنةٌ يدركها الوهم، وذٰلك فيما لو كان الحكم الوهميّ من لوازم ذٰلك الشيء وعوارضه الذاتيّة، كما في أحكام الأشكال الهندسيّة، كاستحالة التقاطع بين الخطّين المستقيمين المتوازيين.

وقد يكون غلطًا، كما إذا رأى شخصٌ سائلًا يشبه العسل، فيحكم بكونه حلوًا قبل أن يتذوّقه، وهٰذا الحكم ـ وهو: هٰذا السائل حلوٌ ـ ليس ممّا حكمت به النفس اعتمادًا على الحسّ؛

لأنّه لم يتحقّق التذوّق مع كون الحلاوة من المذوّقات، ولم يحكم به العقل؛ لأنّ العقل يحكم حكمًا كلّيًّا، وأمّا الجزئيّات فيكون الحكم بتوسّط مدركٍ آخر، فالنفس هنا قد حكمت به اعتمادًا على الوهم والانبعاث الخياليّ، حيث كان قد حصل اقترانٌ بين صورة العسل ومعنى حلاوته عند الوهم، فما أن يرى هٰذا السائل يشبه العسل حتّى يحضر معنى الحلاوة الّتي تلازم صورة العسل عنده، فحكمت النفس بحلاوته.

**المورد الثاني**: في الأمور غير المتعارفة لدى النفس، كما لو سمعت بوجود شيءٍ معيّنٍ لم تكن ألفته من قبل، سواءٌ أكان في ذاته محسوسًا أم غير محسوسٍ، كمن يسمع بوجود الأفلاك، أو العقول، أو الملائكة، أو الجنّ، وأرادت النفس أن تعرف خواصّها وأحكامها اعتمادًا على قوّة الوهم، ولمّا كانت النفس تفتقد الصورة المحسوسة أو الخياليّة لهٰذا الموضوع، وكان حكم الوهم يقوم على أساس الانبعاث التخيّليّ له، فإنّ النفس ستفزع إلى القوّة المتخيّلة لتحاول أن تخلق لذٰلك الموضوع صورةً خياليّةً من خلال الصور المتعارفة لديها والمخزونة عندها، وهنا توجد حالتان:

**الحالة الأولى**: أن تتمكّـن القوّة المتخيّلة من صنع صورةٍ خياليّةٍ له من خلال التركيب لما عندها من صورٍ خياليّةٍ، وعندها ستحكم

النفس بإمكان وجود ذٰلك الشيء من جهةٍ، وبثبوت المعاني الّتي تدركها لتلك الصورة الخياليّة الحاصلة من جهةٍ أخرى، ومثال ذٰلك أن تسمع النفس بالحصان الطائر، فإذا أرادت أن تحكم في هٰذا الأمر واستعانت بقوّة الوهم، وفزعت قوّة الوهم إلى المتخيّلة فصنعت لها صورةً خياليّةً لحصانٍ يطير، وذٰلك بالتركيب بين الصورة الخياليّة للحصان المتعارف والصورة الخياليّة للطيور، فتكوّن صورة حصانٍ له أجنحةٌ كأجنحة الطير، وتحكم النفس على أساس تلك الصورة بإمكان وجود موجودٍ كهٰذا، وستصدّق بذٰلك، وتثبت لها جميع المعاني الّتي يدركها الوهم مقارِنةً لتلك الصورة، وهي المعاني الّتي كان يثبتها للحصان وللطائر، كما هو حال بعض البسطاء من الناس، مع أنّ القوّة العاقلة تحكم باستحالة ذٰلك؛ لأنّها عندما تلحظ خصائص الحصان المتعارف بيولوجيًّا وفيزيائيًّا، وكذا شرائط الطيران عند ممارسة عمليّة الحكم، فإنّه سيتّضح أمامها عدم تأهّل الحصان بالخصائص الموجودة لديه للطيران حتّى وإن كانت له أجنحةٌ، فتحكم بالاستحالة.

ومن هٰذا الباب ما يتخيّله بعض الناس من صورةٍ لعالم المادّة خالٍ من الشرّ، فيعتقد بإمكان أن يكون عالم المادّة خاليًا من الشرّ، فيطرح في نفسه السؤال المعروف لِمَ خلق الله الشرّ؟!

ومن هٰذا الباب كذٰلك ما يسمّى بقياس الغائب على الشاهد، الّذي استخدم من قبل بعض المدارس الإسلاميّة بوصفه أصلًا من أصول معرفة الصفات الإلٰهيّة، وسوف نتعرّض له بصورةٍ تفصيليّةٍ في الأبحاث القادمة ـ إن شاء الله تعالى ـ لأهمّيّته.

**الحالة الثانية**: ألّا تتمكّن القوّة المتخيّلة من صنع صورةٍ خياليّةٍ له، وذٰلك كالوجود الإلٰهيّ الّذي من أهمّ خصائصه هو عدم الامتداد وعدم الزمان والمكان؛ إذ تعجز المتخيّلة من خلق صورةٍ لموجودٍ بهٰذه الخصائص، وعندها تحكم النفس بامتناع وجود هٰذا الشيء واستحالة ثبوت حكمٍ له؛ لامتناع حصول صورةٍ له لديها، قال الشيخ ابن سينا: «وفي الإنسان للوهم أحكامٌ خاصّةٌ، من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيّل ولا ترتسم فيه ويأبى التصديق بها»[1].

ومن هٰذا الباب قولهم إنّ لفظ الإلٰه الخالق للعالم لفظٌ فارغٌ لا معنى له؛ لأنّه لا يتصوّر له معنى؛ وذٰلك لأنّ خياله قد عجز عن تكوين صورةٍ خياليّةٍ له، وسيأتي بيان كلّ هٰذه المدّعيات في بحثٍ لاحقٍ إن شاء الله تعالى.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ النفس إذا ما اعتمدت على قوّتها الواهمة في الحكم على شيءٍ، بأحد الطرق المتقدّمة، فإنّ العقد المتكوّن

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 148.

بذٰلك يسمّى حكمًا وهميًّا، قد يكون صحيحًا وقد يكون غلطًا، ويختصّ الغلط منها باسم القضايا الوهميّة في علم المنطق، فهي قضايا تحكم بها النفس اتّباعًا لبديهة الوهم، وتجزم بها جزمًا شديدًا، فتحكم بها وبامتناع نقيضها.

## المبحث الثاني: طبيعة المدركات العقلية وكيفية حصولها

تقدّم أنّ القوّة العاقلة ـ وهي ما يسمّى بالعقل النظريّ ـ هي القوّة المسؤولة عن إدراك المعقولات، وهي المعاني الكلّيّة الّتي تقبل الصدق على كثيرين، سواءٌ أكانت تلك المعقولات من قبيل المعقولات الأوّليّة الماهويّة ـ الّتي تعقلها النفس عن طبائع الحقائق النوعيّة في عالم الإمكان، سواءٌ أكانت مادّيّةً كالحجر والشجر، أم معقولةً في الوجود كالنفس الناطقة الإنسانيّة والعقول بالمعنى الفلسفيّ ـ أو المعقولات الّتي تحكي طبيعة وجود الأشياء في عالمي العيان والأذهان، وهي ما يسمّى بالمعقولات الثانية الفلسفيّة، أو ما يحكي علاقة المفاهيم الذهنيّة من حيث وقوعها في تحصيل التصوّر أو التصديق، وهو ما يسمّى بالمعقولات الثانية المنطقيّة، أو المفاهيم الاعتباريّة الّتي تُجعل لأجل تنظيم مصلحةٍ معيّنةٍ وحفظها، كما أنّ من وظيفتها مساعدة النفس في اكتشاف أحكام جميع تلك المفاهيم، والتصديق بها.

وبالجملة، فالعقل هو قوّة النفس المعرفيّة الّتي تستعملها في معرفة كلّ المفاهيم والقضايا الّتي تتعلّق بما هو كائنٌ (الحكمة النظريّة)، وما ينبغي أن يكون (الحكمة العمليّة).

ومدركات القوّة العاقلة ذات طبيعةٍ مجرّدةٍ غير محسوسةٍ دائمًا، وهي تارةً تتعلّق بفهم المعنى فهمًا مفصلًا إمّا بحسب ذاته أو تمييزه عن غيره بحسب عوارضه، وهو ما يسمّى بالمعلوم التصوّريّ، وقسم منها يتعلّق بترجيح النسبة في الخبر، أي تلك النسبة الّتي تنعقد بين أيّ مفهومين، ويكون الترجيح إمّا لنسبة الثبوت فيها أو نسبة السلب، وهو ما يسمّى بالمعلوم التصديقيّ، ولنذكر كلا هٰذين النوعين من المدركات وكيفيّة حصولهما للنفس بتوسّط القوّة العاقلة.

## أ- مدركات العقل التصوّريّة

وهي عبارةٌ عن تعقّل حقائق الأشياء ومعانيها ومعاني صفاتها المختلفة وفهمها، وأمّا كيفيّة حصول تلك المفاهيم في النفس، فنقول بشكلٍ مختصرٍ: في هٰذا المجال توجد ثلاثة أصنافٍ من المفاهيم، وهي كالآتي:

**الصنف الأوّل**: وهو ما يسمّى بالمفاهيم البدهيّة الّتي تكون واضحةً للنفس، فينتبه الإنسان لنفسه ليرى أنّه يفهمها من دون تعليم معلّمٍ

أو غيره، وهٰذا يكون عادةً في المفاهيم العامّة الّتي تكون بسيطةً أو هي أقرب إلى البساطة، كمفهوم الشيء والموجود، فحتّى الطفل يدرك معانيها ويتصرّف على أساسها من غير أن يتردّد فيه.

**الصنف الثاني**: وهو ما يحتاج في حصوله للنفس إلى بذل جهدٍ، ولٰكنّه ليس على سبيل التحصيل والكسب العلميّ، وهو على قسمين:

**القسم الأوّل**: ما يحصل للنفس بطريقٍ من التحليل أو التجريد، وهو جُلّ المفاهيم الأولى الماهويّة، وتكون طريقة انتزاعه للنفس بحسب طبيعة الموجودات، فإنّ الموجودات على نحوين:

**الأوّل**: أن تكون غير محسوسة الذوات في الوجود، وهي الّتي لا مادّة لها ولا لواحق مادّةٍ، وإنّما هي معقولةٌ بذاتها؛ لأنّها لا تحتاج إلى عملٍ يعمل بها حتّى تصير معقولةً، ولا يمكن أن تكون محسوسةً أبدًا، وتسمّى بالموجودات المعقولة في الوجود، وهٰذه إنّما تتوجّه إليها النفس عن طريق التحليل العقليّ، كما هو الحال عند الكثير من الفلاسفة الّذين أثبتوا أنّه لا بدّ أن يكون الصادر الأوّل عن البارئ ـ تعالى ـ عقلًا مجرّدًا عن المادّة في مقام الذات والفعل، وذٰلك بمقتضى قاعدة الواحد وقاعدة السنخيّة، أو أنّ البراهين والأدلّة تفرض ثبوتها في الواقع، كما هو الحال في تحديد حقيقة النفس الإنسانيّة؛ حيث التفت إلى ضرورة وجودها أوّلًا من خلال

آثارها وتدبيرها للبدن، ثم أقيم البرهان على حقيقة ذاتها وكونها معقولة الذات.

**الثاني**: أن تكون محسوسة الذوات في الوجود؛ فإنّ ذواتها في الوجود غير معقولةٍ، بل محسوسةٌ، لٰكنّ العقل يجعلها بحيث تصير معقولةً، وذٰلك بتجريد حقيقتها المعقولة عن المادّة ولواحقها، قال ابن سينا: «وأمّا العقل، فإنّه يجرّد الصورة تجريدًا تامًّا، فيجرّدها عن المادّة ويجرّدها عن إضافة المادّة ويأخذها حدًّا محضًا، وأمّا ما كان بذاته عقلًا، فلا يحتاج في تعقّله إلى هٰذه المعاني»[1].

وقال في برهان الشفاء: «إنّ الموجودات قسمان: معقولة الذوات في الوجود، ومحسوسة الذوات في الوجود، فأمّا معقولة الذوات في الوجود، فهي الّتي لا مادّة لها ولا لواحق مادّةٍ، وإنّما هي معقولةٌ بذاتها؛ لأنّها لا تحتاج إلى عملٍ يعمل بها حتّى تصير معقولةً، ولا يمكن أن تكون محسوسةً البتّة، وأمّا محسوسات الذوات في الوجود، فإنّ ذواتها في الوجود غير معقولةٍ، بل محسوسةٌ، لٰكنّ العقل يجعلها بحيث تصير معقولةً؛ لأنّه يجرّد حقيقتها عن لواحق المادّة»[2].

وقال صدر المتألّهين: «والصورة العقليّة منتزعةٌ نزعًا تامًّا، هٰذا

---

(1) ابن سينا، الحسين، المبدأ والمعاد، ص 103.

(2) ابن سينا، الحسين، برهان الشفاء، ص 221 و122.

إذا كانت الصور مأخوذةً عن الموادّ، وأمّا ما كان بذاته عقلًا، فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد من هٰذه التجريدات...»[1].

وإنّما تحصّل النفس المعاني المعقولة من الموجودات المادّيّة المحسوسة بتوسّط الصور الحسّيّة، وذٰلك بتسخير الحواسّ لخدمة القوّة العاقلة فيها، بأن يأخذ الحسّ صور المحسوسات، فيحصل أوّل تجريدٍ للصورة، وهو تجريدها عن المادّة الخارجيّة، ثمّ تنقل إلى القوّة الخياليّة وتحفظ فيها، فتزداد تجريدًا بأن تجرّد عن شرط المقابلة للمحسوس، فتحصل الصورة بدون شرط المقابلة مع المُدرَك المحسوس، فتجتمع الصور الخياليّة، وتصبح تلك الصور موضوعًا لفعل القوّة العاقلة من قوى النفس، فتتفحّصها وتنتزع منها مفاهيم مختلفةً، ثمّ تقوم بالمقايسة بينها، فتجد أنّ هناك من المفاهيم ما يختلف من صورةٍ لأخرى، وهناك مفاهيم تشترك فيما بينها، تلك المفاهيم المختلفة تمثّل الأعراض الغريبة لتلك الطبيعة (الماهيّة)، مثل ما تجد زيدًا مختصًّا بلونٍ معيّنٍ وكمٍّ معيّنٍ وهيئة أعضاءٍ، وتجد عمرًا مختصًّا بأخرى غير تلك، ثمّ تقوم النفس بتوسّط قوّتها العاقلة بنزع هٰذه العوارض شيئًا فشيئًا كأنّها تقشّر هٰذه العوارض منها، وتطرحها جانبًا، حتّى تتوصّل إلى المعنى الّذي يكون مشتركًا، ولا يختلف من فردٍ إلى آخر، فتحصّلها وتتصوّرها.

---

(1) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 3، ص 362.

وهٰذه المفاهيم المشتركة تكون على نوعين: ما لا يمكن تصوّر حقيقة تلك الطبيعة إلّا بعد تصوّرها، وهي ما يسمّى بالذاتيّات، وما يمكن تصورّها بدونها، وهي الأعراض اللازمة لتلك الطبيعة.

وقد تستعين النفس بقوّة الوهم الّتي تقدّم أنّها تدرك بتوسّطها معنًى مجرّدًا متعلّقًا بصورةٍ حسّيّةٍ أو خياليّةٍ، فإنّها أيضًا تعمل على تجريد تلك الصور عمّا تعلّقت به؛ لتنتزع مفهومًا كلّيًّا ينطبق على كلّ تلك المعاني الجزئيّة على اختلاف متعلّقاتها، كانتزاعها لمفهوم الجمال الكلّيّ، من خلال إدراكها لجمال الوردة والشجرة والسماء وهٰكذا.

قال الشيخ الرئيس في نفس الشفاء: «إنّ القوى الحيوانيّة تعين النفس الناطقة في أشياء منها: أن يورد الحسّ من جملتها عليها الجزئيّات، فيحصل لها من الجزئيّات أمورٌ أربعةٌ: أحدها انتزاع الذهن الكلّيّات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادّة وعلائق المادّة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده والعرضيّ وجوده، فتحدث للنفس من ذٰلك مبادئ التصوّر، وذٰلك بمعاونة استعماله للخيال والوهم»[1].

**القسم الثاني**: وهو ما ينتزع عن طريق نوعٍ من المقايسة والمقابلة بين الموجودات أو المفاهيم، وهو جلّ المفاهيم الثانويّة الفلسفيّة والمنطقيّة.

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 197.

**الصنف الثالث**: وهو ما يحتاج إلى طاقةٍ وجهدٍ علميٍّ لتحصيلها، وهي ما يسمّى بالمفاهيم النظريّة، أو التصوّرات النظريّة، وذٰلك بالنسبة للحقائق المركّبة عند العقل، فتستفيد النفس من تلك المفاهيم الّتي انتزعتها بالتجريد، لتركّب بينها على هيئةٍ معيّنةٍ وتتوصّل إلى تحديد تلك المعاني بصورةٍ دقيقةٍ، وذٰلك بأن تقوم النفس بانتقاء المفاهيم الذاتية للشيء من بين تلك المفاهيم الّتي قد انتزعتها بالتجريد، وتركّبها بهئية ما لتحصل من مجموعها على حقيقة الطبيعة النوعيّة لذٰلك الشيء، والتي تكون مقوّمة للأفراد الخارجيّة، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده الجزئيّة[1]، فنقول الإنسان حيوان ناطق، فيكون زيد وعمر و... الّتي هي أفراد الإنسان جميعها مشتركة في كون حقيقتها حيوانًا ناطقًا، وهٰذا البحث هو ما يتكفّل وضع قوانينه وضوابطه باب المعرّف من المنطق.

إنّ عمليّة انتقاء المفاهيم المناسبة لمعرفة أيّ حقيقة ما من الحقائق، من بين المفاهيم الكثيرة الموجودة لدى النفس، ثم القيام بتركيبها على أساس هيئة وصورة ما هو ما يسمّى بعمليّة التفكير، وهٰذا النمط من التفكير إنّما يكون في مجال تحصيل المفاهيم النظريّة وكسبها، وهناك نمطٌ آخر من عمليّة التفكير تستعملها النفس لأجل اكتساب المجهولات التصديقيّة.

---

(1) انظر: ابن سينا، الحسين، برهان الشفاء، ص 222.

قال الشيخ ابن سينا: «إنّ الحسّ يؤدّي إلى النفس أمورًا مختلطةً غير معقولةٍ، والعقل يجعلها معقولةً، فإذا أفردها العقل معقولةً كان له أن يركّبها أنحاءً من التركيب، بعضها على التركيب الخاصّ بالقول المفهم لمعنى الشيء كالحدّ والرسم، وبعضها بالتركيب الجازم»[1].

والتفكير بشكلٍ عامٍّ هو حركة النفس الإراديّة بقوّتها العاقلة في المعقولات من المطلوب من حيث هو معلومٌ إلى المطلوب من حيث هو مجهولٌ؛ لتحصيل العلم بالمطالب المجهولة لديها، وتبدأ هٰذه الحركة عند مواجهة النفس لمجهولٍ ما، تصوّريًّا كان أو تصديقيًّا، فتتحرّك نحو المعلومات الموجودة عندها، باحثةً فيها عن مبادئ مناسبةٍ لتلك المطالب، فإذا وجدتها رجعت نحو تلك المطالب، مؤلِّفةً بين تلك المبادئ على هيئةٍ موصلةٍ إلى النتيجة الّتي تحقّق العلم بما كان مجهولًا ومطلوبًا[2].

## ب- مدركات العقل التصديقيّة

تقوم النفس ـ بتوسّط القوّة العقليّة ـ بالتركيب بين المفاهيم، وتنسب بعضها إلى بعضٍ، فيحصل من ذٰلك ما يسمّى بالتركيب الأوّل، وهو القضيّة في المنطق، المتكوّنة في العقل من الموضوع، وهو

(1) المصدر السابق.

(2) انظر: الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 10 ـ 12.

أوّل ما تضعه النفس لتحكم عليه، والمحمول وهو ما تقوم بنسبته إلى ذٰلك الموضوع ووصفه به إن كان مناسبًا له، أو سلبه عنه إن لم يكن مناسبًا، والنسبة بين الموضوع والمحمول، وتكون القضيّة هي متعلّق الحكم، والحكم هو فعل النفس بترجيح أحد طرفي النقيض في النسبة الّتي حصلت من ذٰلك التركيب، فإمّا أن ترجّح طرف الثبوت ـ أي ثبوت المحمول للموضوع ـ أو ترجّح طرف السلب بينهما، أو تتوقّف عن الترجيح؛ لعدم امتلاكها ما يمكّنها من ذٰلك، وهٰذه الحالة تسمّى بحالة الشكّ.

والحكم تارةً يكون قطعيًّا، وذٰلك بترجيح أحد طرفي النقيض في القضيّة مع عدم احتمال الطرف الآخر، وتارةً يكون ظنّيًّا بترجيحه مع احتمال الطرف الآخر.

إنّ عمليّة الحكم في القضايا تمارسها النفس بعد تصوّرها لطرفي الحكم (الموضوع والمحمول) والنسبة بينهما، ثمّ تنظر إلى حال النسبة بينهما، وتكون على حالتين:

**الحالة الأولى**: أن تكون النسبة واضحةً للنفس، ويكفي في معرفتها لها مجرّد تصوّر طرفي الحكم وتلك النسبة، فتحكم وترجّح أحد طرفي النقيض فيها، وهٰذا ما يسمّى بالقضايا البدهيّة الأوّليّة، والسرّ في وضوح الصدق في مثل هٰذه القضايا، هو أنّ النفس إذا

تصوّرت الموضوع والمحمول فيها تصوّرًا صحيحًا، تجد إمّا أن المحمول فيها مأخوذٌ في حدّ الموضوع، أو أنّ الموضوع مأخوذٌ في حدّ المحمول أخذًا أوّليًّا بلا واسطة، وذٰلك مثل قولنا: الكلّ أعظم من الجزء، فإن تصوّرت النفس الكلّ والجزء والعِظَم، وتفطّنت إلى نحو التركيب بينها بالهيئة المتقدّمة، صدّقت بها؛ لوضوح أنّ الكلّ هو المجتمع من الجزء وغيره من الأجزاء الأخر، وأنّ الجزء هو المنضمّ إلى بقيّة الأجزاء؛ ليتكوّن من مجموعها الكلّ، وهٰذا بعينه هو السبب الذاتيّ؛ لكون الكلّ أعظم من الجزء.

ومن أهمّ أمثلتها استحالة اجتماع النقيضين، واستحالة ارتفاعهما، وقاعدة السببيّة، والسنخيّة بين العلّة والمعلول، واستحالة سلب الشيء عن نفسه وهٰكذا، قال الشيخ ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: «... فأما الأوّليّات، فهي القضايا الّتي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسببٍ من الأسباب الخارجة عنه، فإنّه كلّما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكنه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقّفٌ إلّا على وقوع التصوّر والفطانة للتركيب...»[1].

ومثل هٰذه القضايا تعدّ الرصيد الأوّل للنفس في العلوم التصديقيّة، وهي ليست مختصّةً بفردٍ دون فردٍ أو طائفةٍ دون أخرى،

---

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 214 و215.

بل هي عامّةٌ مشتركةٌ بين الجميع إذا تصوّروا حدّيها وتفطّنوا إلى التركيب والنسبة بينهما، وتصوّر الطرفين والنسبة بينهما لا بدّ أن يقع بشكلٍ صحيحٍ، وإلّا لم يحصل التصديق بها؛ فإنّ عامّة من أنكروا البدهيّات أو شكّكوا فيها إنّما كان السبب في ذلك ـ عند الفحص الدقيق ـ هو عدم امتلاكهم للتصوّر الصحيح عنها.

وقد يسمّيها بعضٌ بالمعقولات الأولى؛ لأنّها الّتي تعقل أوّلًا من قبل النفس، قال الشيخ ابن سينا عند تعداده لمراتب العقل: «المعقولات الأولى الّتي يتوصّل منها وبها إلى المعقولات الثانية، أعنى بالمعقولات الأولى المقدّمات الّتي يقع بها التصديق لا باكتسابٍ ولا بأن يشعر المصدّق بها أنّه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتًا البتّة، مثل اعتقادنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحدٍ بعينه متساويةٌ»[1].

**الحالة الثانية**: وهي أن تكون النسبة بين المحمول والموضوع غير واضحةً للنفس، فتقف وتتردّد في الحكم، وهنا لأجل الحكم والتصديق بهذه النسبة تحتاج إلى ما يعينها على توضيح نوع النسبة بين المحمول والموضوع، وهنا يأتي دور التركيب الثاني، وهو ما يسمّى في المنطق بالحجّة أو الدليل؛ إذ يساعد النفس على فهم كيفيّة النسبة

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 39 و40.

بين طرفي القضيّة ويساعدها على الترجيح، وهٰذا ما يحدّد ضوابطه وينقّح قوانينه القسم التصديقيّ من المنطق، أو ما يعبّر عنه بالحجّة أو الدليل، وهو نمطٌ آخر من التفكير العقليّ مختصٌّ بتحصيل التصديق بالأحكام، وقد عدّ في المنطق ثلاثة أنواعٍ من الدليل، هي: القياس، والاستقراء، والتمثيل[1].

والعمدة من بين تلك الأصناف هو القياس؛ لأنّه الوحيد من بينها الّذي ينتج اليقين، كما أنّ الإنتاج في قسيميه، إنّما يتبيّن بالرجوع إليه، ويتقسّم القياس إلى الصناعات الخمس بحسب المادّة الّتي تستعمل فيه، والغرض من إقامته والمهمّ منها هو القياس الّذي يستعمل القضايا اليقينيّة البدهيّة أو النظريّة، ويكون الغرض منه كشف الواقع على ما هو عليه، فيكون أعلى مراتب التفكير العقليّ وهو ما يسمّى بالقياس البرهانيّ.

**خصائص البرهان العقليّ**

إنّ القياس البرهانيّ له خصائص كثيرةٌ، ولٰكن نقتصر هنا على الخصائص الّتي تنفعنا في هٰذا البحث، فنقول:

إنّ القياس البرهانيّ هو القياس الّذي صوّرته صورة القياس المنتج بالضرورة العقليّة، فلا بدّ أن يكون مستجمعًا لشروط واحدٍ

---

(1) انظر: الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 230.

من الضروب المنتجة من أشكال القياس، ولا سيّما الشكل الأوّل البدهيّ الإنتاج، ومادّته القضايا اليقينيّة البدهيّة أو النظريّة الّتي أقيم عليها البرهان من قبل، وهٰذا من أوّل شرائط مقدّمات البرهان عند جميع المناطقة(1).

كما أنّ من مزايا البرهان الاستفادة من التلازم العقليّ الواقع في دائرة العلّة والمعلول، فالسير الاستدلاليّ فيه يكون إمّا من العلم بالمعلول لإثبات العلّة وهو ما يسمّى بالبرهان الإنّيّ، أو من العلم بالعلّة لإثبات المعلول وهو ما يسمّى بالبرهان اللِّمِّيّ، وهٰذا هو الأهمّ؛ إذ لا يتحقّق اليقين المطابق للواقع إلّا إذا كان سبب التصديق عند العقل هو السبب في الواقع؛ لأنّ العلم اليقينيّ بوجود الشيء الّذي له سببٌ في الخارج لا يحصل إلّا عن طريق العلم بسببه؛ وذٰلك لأنّ المسبّب ما لم يجب لم يوجد، ووجوبه لا يكون إلّا من قبل علّته، فلا يتيقّن وجوده إلّا من طريقٍ تيقّن سببه الموجب لوجوده في الواقع، ولو لم يكن السبب عند العقل هو عين السبب الواقعيّ أمكن عدمه في الواقع، وهٰذا هو معنى قولهم: «إنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها»(2).

---

(1) انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، للمحقّق الطوسيّ، ص 207.

(2) انظر: الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الأسفار، ج 2، ص 363.

وهٰذا إنّما يتحقّق في البرهان المسمّى برهان (لم)؛ لأنّه يعطي السبب في الوجود والعقل معًا؛ ولذٰلك كان برهانًا حقيقيًّا، وليس الأمر كذٰلك في برهان الإنّ؛ لأنّ الأوسط فيه علّةٌ للتصديق عند العقل فقط، فيكون فيه العلم بالعلّة متوقّفًا على العلم بالمعلول، وحيث لا يمكن العلم بالمعلول إلّا من طريق العلم بعلّته طبقًا لتلك القاعدة، فلا يكون برهان الإنّ برهانًا حقيقيًّا، وإنّما سُمّي برهانًا؛ للتلازم الثبوتيّ الواقعيّ بين النتيجة والمقدّمات.

ولهٰذا يعدّ التفكيرُ العقليّ البرهانيّ الميزانَ الّذي يمكن أن يُعتمد عليه في التحقّق من صحّة المعلومات والنتائج البحثيّة أو إمكانها وعدمه، حتّى الّتي قد تؤخذ من مناشئ أُخر.

والملاحظة المهمّة هنا ـ وهي تعدّ من أهمّ مميّزات التفكير العقليّ ـ هي أنّ اشتراط كون الحدّ الأوسط في قياسات التفكير العقليّ البرهانيّ علّةً واقعيّةً للنتيجة، كما أنّه علّةٌ إثباتيّةٌ له، يجعل من شرائطه أن تكون المحمولات في مقدّماته من ذاتيّات موضوعاتها، أعني ذاتيّ باب البرهان الّذي هو أعمّ من الذاتيّ المقوّم والعرض الذاتيّ، فالمحمول فيها ملازمٌ دائمًا للموضوع لا ينفكّ عنه، قال الشيخ ابن سينا: «ولمّا كان البرهان إنّما يؤخذ من جهة الأشياء الموجودة للموضوع بذاتها، إمّا

داخلةٌ في حدِّ الموضوع، أو الموضوع داخلٌ في حدّها»[1].

وقال المحقّق الطوسيّ في تعداد شرائط مقدّمات البرهان: «وثالثها أن تكون مناسبةً لنتائجها؛ وذٰلك بأن تكون محمولاتها ذاتيّةً لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأوّل، أعني الذاتيّ المقوّم والعرض الذاتيّ؛ فإنّ الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه»[2].

وهٰذا يعني أنّ الشرط المذكور يجعل هٰذا النمط من التفكير ـ عند مراعاة شرائطه ـ يأخذ بنظر الاعتبار الخصائص الذاتيّة للموضوع والمحمول بنظر الاعتبار دائمًا عند الحكم؛ ولهٰذا وجب على المستدلّ أن يتروّى ويقلّب وجوه كلّ خصائصهما لاختيار ما يناسب المسألة الّتي يبحث عنها؛ ولهٰذا تكون نتائجه واقعيّةً.

بقيت نقطةٌ مهمّةٌ في البحث لا بدّ من الإشارة إليها، وهي أنّ مثل هٰذه البراهين لا يمكن جريانها في الذات الإلٰهيّة المقدّسة؛ لعدم وجود العلّة لها، فكيف يمكن لهٰذا النوع من التفكير أن ينال تلك الذات؟

والجواب أنّ ذٰلك يكون بما يسمّى ببرهان التلازم أو الملازمات

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ص 234.

(2) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 296.

العامّة[1] وهو شبيه ببرهان اللم، قال العلّامة الطباطبائيّ عند كلامه عن موضوع الفلسفة: «إنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب ألّا يكون معلولًا لشيءٍ خارجٍ منه؛ إذ لا خارج هناك، فلا علّة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لميّةٍ، وأمّا برهان الإنّ، فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقينًا، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الّذي يعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»[2].

## المبحث الثالث: التوافق والتعارض بين مدركات الوهم والعقل وأسبابهما

لأجل أن يضبط الإنسان تفكيره ويضمن صحّة استدلالاته، فلا بدّ عليه أن يحفظ مراتب الموضوعات المختلفة وأحكامها، وأن يعرف ما له دخلٌ في اقتناص حقائقها وأحكامها من قوّاه الإدراكيّة؛ ليكون قادرًا على فكّ التداخل الّذي يحصل بين معطيات تلك القوى، فيثبت الأحكام للموضوعات أو ينفيها عنها؛ على أساس ما

---

(1) فصّلت الكلام عن هٰذا الصنف من البرهان في كتاب لباب المنطق، فمن شاء فليراجع باب البرهان فيه.

(2) الطباطبائيّ، محمّدحسين، نهاية الحكمة، ص 10.

لتلك الموضوعات من خصائص ذاتيّةٍ وأحوالٍ واقعيّةٍ، وإنّما يكون ذٰلك بجعل القوّة العاقلة ـ باعتبار أنّها هي الّتي تمكّـن النفس من التحليل والتركيب والإثبات والنفي ـ هي الحاكمة على بقيّة القوى، فتشخّص أوّلًا طبيعة الموضوع الّذي هو بصدد الحكم عليه، ثمّ تشخّص القوّة المعرفيّة من قوى النفس الّتي يمكن أن تتعامل مع طبيعة ذٰلك الموضوع، ثم تترك المجال لتلك القوّة لتستكشف ذٰلك الموضوع، وتعتمد على معطياتها، وتأخذ ما أنتجته من معرفةٍ، وتقوم بممارسة الحكم على أساسه، وكلّ ذٰلك لا بدّ أن يقع تحت إشراف القوّة العاقلة وثوابتها المعرفيّة.

وعلى الرغم من كون الوهم من القوى الإدراكيّة للنفس، يعينها على نوعٍ ومرتبةٍ من الإدراك كما تقدّم، ولٰكنّ الوهم يعتبر من الناحية المعرفيّة من أكبر الموانع الّتي تقف في طريق القوّة العاقلة، ويمنعها من أداء وظائفها الإدراكيّة المطلوبة، خصوصًا عندما يمارس العقل عمليّة التفكير خارج حدود تلك القوّة وخارج مديات إدراكاتها؛ ولذٰلك كان لا بدّ من تسليط الضوء على الموافقة والمعارضة الّتي يبديها الوهم للعقل، والتنبيه على مواطنها.

## مقارنة بين حكم النفس اعتمادًا على قوّة الوهم وقوّة العقل

عند مواجهة النفس لمجهولٍ من المجهولات التصديقيّة وتريد معرفة حكمه، فقد تعتمد عند ذٰلك على قوّة الوهم وتلقائيّتها، وهٰذا

كثيرًا ما يحصل عند عوامّ الناس وبسطائهم، وقد تعتمد على قوّة التعقّل وإحصافها، فما هو الفرق المعرفيّ بين الطريقين؟!

ولأجل الجواب عن ذٰلك لا بدّ من الالتفات إلى ما تقدّم، من أنّ قوّة الوهم تابعةٌ للحسّ في إدراكاتها؛ إذ إنّها تدرك المعاني بما هي متعلّقةٌ بالمحسوسات، ولم تألف المعنى المجرّد تمام التجرّد، كما أنّ النفس تقع تحت تأثير قوّة الوهم بنحوٍ شديدٍ وغير مردّدٍ؛ لأنّ مدركات الوهم وما تتعلّق به قريبة المأخذ لها، فهناك سهولةٌ في إدراكها، بخلاف المعاني المعقولة المنتزعة من الموجودات المادّيّة، الّتي تحتاج إلى عمليّاتٍ تجريديّةٍ كثيرةٍ وطويلةٍ حتّى تحصل في النفس، وهٰذا يعني أنّ النفس عادةً تجزم جزمًا شديدًا بما تؤدّيه تلك القوّة على غرار من يجزم بكون الثلج أبيض عند رؤيته له.

كما أنّ قوّة الوهم هي القوّة الحاكمة على ما دونها من القوى الإدراكيّة أو المستحفظة للمدركات، وأنّ الحافظة تكون متذكّرةً أيضًا، فهي الّتي تقوم بتسخيرها واستخدامها تبعًا لفعاليتها الّتي تقوم بها، وتقطع على القوّة العاقلة مثل ذٰلك التصرّف.

وما تقدّم ـ يعني أنّ النفس عندما تمارس الحكم بالاعتماد على الانبعاث التخيّليّ الوهميّ ـ فإنّ مثل هٰذا الحكم لا يكون على أساس أحوال الموضوع والمحمول الذاتيّة الّتي ذكرناها في نمط التفكير العقليّ

البرهانيّ؛ ولذٰلك لا يكون الحكم هنا مسبوقًا بأيّ تأمّلٍ أو تفكيرٍ وإحصاءٍ لأحوالِ الموضوع والمحمول وخصوصيّاتهما في عمليّة الحكم، بل يحصل الانبعاث نحو التخيّل بشكلٍ غريزيٍّ مباشرٍ، ومن ثمّ تحديد الحكم بنحوٍ غريزيٍّ فطريٍّ، فلا يوجد ما يبرّر كون ما تخيّلته النفس وحدّدت المعنى الّذي يرتبط به معبّرًا عن واقع ذٰلك الشيء.

وأمّا لو كانت عمليّة التفكير والحكم معتمدةً على القوّة العاقلة ـ وبحسب ما تقتضيه صناعة البرهان وشرائطها ـ فإنّ حركتها الفكريّة ستكون بخلاف ما تقدّم، بل كان لا بدّ لها من النظر في خصائص الموضوع والمحمول الذاتيّة، ثمّ ملاحظة أنّ تلك الخصائص هل تسبّب ضرورة التلاقي بين المحمول والموضوع، أو ضرورة التخالف والتنافر، أو عدمهما؛ وذٰلك لأنّ الحكم الّذي يمكن أن يثبت بين الموضوع والمحمول ـ بحسب الواقع ـ لا يخرج عن ثلاثة احتمالاتٍ، وهي: إمّا ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو ضرورة سلبه عنه، أو عدمهما. وإنّما يمكن الحكم بالأوّل إذا كان بين الموضوع والمحمول ارتباطٌ ذاتيٌّ يستحيل معه الانفكاك بينهما، كما لو كان المحمول من مقوّمات الموضوع، كقولنا: الإنسانُ حيوانٌ، أو كان من عوارضه الذاتيّة الراجعة إلى أنّها ممّا يلزم الذات عند مقايستها ونسبتها إلى غيرها، كما لو قلنا: الإنسانُ ممكنٌ، أو

الإنسانُ محتاجٌ إلى علّةٍ، أو كان من مقتضيات الأجزاء الذاتيّة لتلك الذات وآثارها، وذٰلك كقولنا: الإنسانُ متعجّبٌ أو ضاحكٌ.

ويمكن الحكم بالثاني ـ أعني ضرورة سلب المحمول عن الموضوع ـ فيما لو كان متنافرًا في طبعه وذاته مع الموضوع، بحيث لا يمكن أن يجتمعا معًا، وهو كما لو كان منافرًا لأحد ذاتيّاته المقوّمة، كقولنا: الإنسانُ صاهلٌ، أو الإنسانُ لا ناطقٌ؛ أو منافرًا لواحدٍ من مقتضيات ذاتيّات الموضوع وآثاره، كقولنا: الإنسانُ ثابتٌ.

ويمكن أن يحكم بالثالث ـ أعني عدم ضرورة الثبوت ولا السلب، والّذي يعبّر عنه منطقيًّا بالإمكان ـ عندما لا يكون بين المحمول والموضوع ضرورةٌ للثبوت ولا ضرورةٌ للسلب، وهو ما إذا كان المحمول من العوارض الغريبة الّتي يمكن أن يتّصف بها الموضوع، كقولنا: الإنسانُ كاتبٌ.

ولأجل ذٰلك تكون نتائج مثل هٰذا التفكير مطابقةً لواقع ما حكمنا به، فيكون التفكيرُ العقليُّ تفكيرًا منتجًا يقودنا نحو معرفة الأشياء وأحكامها معرفةً واقعيّةً، وإن كان فيه عناء أداء الحركات الفكريّة من التروّي والتأمّل في انتقاء الموادّ اللازمة لعمليّة التفكير هٰذه، وأداء ضروب الانتقالات المنتجة ومراعاة الشرائط اللازمة، فيكون أصعب على النفس من الحكم على أساس حال قوّة الوهم؛ إذ

يكون الحكم فيها على نحو الانبعاث الفطريّ الغريزيّ التخيّليّ الّذي تمارسه النفس بتلقائيّةٍ.

ويتّضح من خلال ما تقدّم أنّ هناك فرقًا كبيرًا في ممارسة عمليّة الحكم ـ اعتمادًا على انبعاث قوّة الوهم التخيّليّ ـ وبين ممارسته اعتمادًا على القدرة التفكيريّة للقوّة العاقلة؛ حيث يكون الأوّل معتمدًا على إمكان التخيّل وأحواله، ولا يمكن أن يكون صحيحًا إلّا بالنسبة للأمور الّتي يمكن أن تتخيّل بنحوٍ صحيحٍ، وهي الأمور الجزئيّة المحسوسة الّتي اعتادت النفس عليها، كما هو الحال في الهندسيّات، وأمّا الأمور الأخر الّتي لم تعتد عليها ـ سواءٌ أكانت في طبيعتها محسوسةً أم لا ـ فإنّ الحكم فيها يعتمد على إمكان تخيّلها، وطبيعة ذٰلك التخيّل وهو في معرض الخطإ في جلّ تلك الأحكام الّتي تمارس بهٰذه الطريقة.

وأمّا ممارسة النفس للحكم ـ اعتمادًا على القوّة العاقلة ـ فهو يعتمد على الخصائص الذاتيّة لموضوع ومحمول القضيّة الّتي تكون النفس بصدد الحكم فيها، وعند مراعاة النفس لشرائط التفكير الصحيح من حيث الصورة والمادّة، فإنّ حكمها يقع صحيحًا وكاشفًا لواقع حال ذٰلك الموضوع الّتي تبحث عنه وعن أحكامه.

## التوافق والتعارض بين إدراكات القوّتين

بعد أن اتّضحت طبيعة الفرق في ممارسة الحكم ـ اعتمادًا على القوّتين ـ ندخل هنا في بيان موارد حصول التوافق والتعارض بين إدراك كلّ من تلك القوّتين وأحواله؛ ليحصل لنا التشخيص الدقيق لمواطن التغليط الّتي يمكن أن تحصل بسبب ذٰلك.

ونقصد من التوافق بينهما هو حصول الانسجام بين مدركات القوّتين وعدم التصادم بينهما، حتّى وإن كانتا لا تشتركان في المدرك نفسه، ونقصد من التعارض بينهما أن يكون ما تدركه القوّتين متخالفًا، بحيث تنفي إحداهما ما تثبته الأخرى، وهٰذا بطبيعة الحال يفترض أن يكون لكلتا القوّتين إدراكٌ مختلفٌ عن الأخرى لمُدركٍ واحدٍ.

من الواضح أن هٰذا البحث إنّما يتمُّ في مجال التصديقات، ولا يتمُّ في مجال التصوّرات؛ إذ لا منافاة بين أن يحصل تصوّران أو أكثر عن شيءٍ واحدٍ، إلّا أن يقع ذٰلك التصوّر موضوعًا للتصديق، بأن نبحث عن مطابقة ذٰلك التصوّر للواقع أو مخالفته له، ومن هنا سنقصر الكلام على مقام التصديق وممارسة الحكم، فنقول: إنّ العلاقة بين القوّتين من حيث مدركاتهما يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنحاءٍ:

**النحو الأوّل: ما يقع فيه التوافق بينهما وعدم المعاندة**

ويكون في موردين:

**الأوّل**: مدركات العقل البدهيّة الأوّليّة؛ إذ لا يوجد أيّ معاندةٍ ومعارضةٍ من قبل الوهم لمثل هٰذه المدركات؛ وذٰلك لأجل شمولها للأمور المادّيّة المحسوسة، ويكون انطباقها عليها محسوسًا وواضحًا لديه، فيرى أنّها صحيحةٌ ويقبلها، وذٰلك من قبيل امتناع كون الجسم موجودًا ومعدومًا في وقتٍ واحدٍ، أو كون الجسم أعظم من جزئه، وهٰكذا.

نعم، البدهيّات الّتي لا يكون انطباقها محسوسًا ـ حتّى في المادّيّات المحسوسة ـ قد يرفضها ويقبل ما هو محسوسٌ من آثارها، كأصل العلّيّة المنطبق حتّى على الأمور المادّيّة المحسوسة كالنار والحرارة، ولٰكن لمّا كان انطباقه غير محسوسٍ رفض بعضهم أصل العلّيّة، أو الضرورة الّتي يفرضها هٰذا الأصل، وقبل التقارن الوجوديّ بين العلّة والمعلول باعتبار كونه محسوسًا مجرّبًا، كما هو عند هيوم وسيأتي.

قال بهمنيار في التحصيل: «واعلم أنّ الوهم لا يخالف العقل في الأوّليّات، بل يعترف به...»[1].

**الثاني**: أحكام الأمور المحسوسة الواضحة ـ كالموضوعات الهندسيّة من الخطوط والمسطّحات والمجسّمات ـ حيث تقدّم أنّ الوهم هو الحاكم في مثل هٰذه الأمور، ويكون الحكم فيها واضحًا للعقل أيضًا، ومن ثمّ لا يعارض العقل حكم الوهم فيها، بل يقرّه ويقبله؛ وذٰلك

---

(1) بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص 101.

لأنّه يدرك الحكم فيها ويرى أنّه على طبق ما أثبته الوهم.

قال المحقّق الطوسيّ: «أحكام الوهم في المحسوسات حقّه أن يصدّقه العقل فيها، ولتطابقها كانت ما يجري مجرى الهندسيّات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراءٍ...»[1].

**النحو الثاني**: **ما يقع فيه التعارض والمعاندة**

وهو أيضًا يقع في موردين:

**المورد الأوّل**: في الموضوعات المحسوسة، وفيها ثلاث حالاتٍ:

**الحالة الأولى**: أنّ الموضوع محسوسًا وكذٰلك حكمه، ولٰكنّ هٰذا الحكم ممّا لم تألفه النفس، بل جميع مصاديقه على خلاف ذٰلك؛ فإن الوهم يدفع النفس إلى عدم التصديق بوجوده، كما لو سمعت النفس من يخبر عن وجود غرابٍ أبيض اللون، وهو أمرٌ غير مألوفٍ وجميع المصاديق المألوفة للغراب سوداء اللون، فتستغرب النفس تبعًا للوهم من ذٰلك وتكذبه، قال ابن سينا: «كلّ ما لم ير له الوهم مثالًا وكان جميع ما يرى بخلافه، فهو مستنكرٌ متعجّبٌ منه غير مصدّقٍ به في الوهم، ...كما أنّ القوم الّذين لم يروا البتّة حيوانًا يعيش في الماء ورأوا كلّ حيوانٍ يغرق فيه ويموت، يكذّبون بوجود السمك والضفادع...،

---

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 223.

وبالجملة إذا رأى الوهم بتوسّط الحسّ أشياء على هيئة رؤيةٍ مستمرّةٍ متكرّرةٍ ولم ير البتّة ـ خلافًا لذٰلك ـ لم يصدّق بخلافه البتّة...»[1].

وأمّا لو روعي حال مقام التعقّل، فإنّ العقل يحكم بإمكان ذٰلك، ولا يستعجل في تكذيبه، ما دام البياض ليس من الصفات الذاتيّة اللازمة للغراب.

**الحالة الثانية**: إذا كان الموضوع محسوسًا بطبعه وكذا حكمه، ولٰكن لم يحصل الإحساس بحكمه من قبل، فستثبت النفس له ـ تبعًا لمقام التخيّل ـ حكم أقرب شبيهٍ له معلومِ الحكم لديها، وذٰلك كمن يرى سائلًا قوامه كقوام العسل، فيحكم تبعًا لوهمه بكونه حلو المذاق، ولٰكنّ مقام التعقّل يحكم بالإمكان، أي إمكان أن يكون حلوًا وإمكان ثبوت غير الحلاوة من الطعوم، وقد تقدّم توضيح هٰذا.

**الحالة الثالثة**: أن يكون الموضوع محسوسًا بطبعه، ولٰكنّ حكمه من المعاني المجرّدة القائمة فيه، أي الوهميّة، ولٰكن لا على نحوٍ دائمٍ، بل يمكن أن تنفكّ عنه في بعض الأحوال أو الأفراد، فإنّه عندما يدرك الصورة المحسوسة أو المتخيّلة عن ذٰلك الشيء حتّى في تلك الأفراد أو الأحوال الّتي ينفكّ فيها ذٰلك المعنى عنها، فإنّه سيحضر ذٰلك المعنى عند حضور تلك الصورة في ذهنه؛ وذٰلك لأجل الشبه

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 452.

بين تلك الموضوعات، قال ابن سينا: «وقد تقع للوهم أحكامٌ أُخر على سبيل التشبيه بأن تكون للشيء صورةٌ تقارن معنًى وهميًّا في بعض المحسوسات، وليس تقارن ذٰلك دائمًا وفي جميعها، فيلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها...»[1].

ومثال ذٰلك ما لو رأى شخصٌ لعبةً من البلاستيك مصنوعةً على شكل ثعبانٍ على أرض المزرعة، فإنّه ستحضر عنده النسبة بين صورة الثعبان وبين الضرر، فنراه لا يقترب منها، وإن كانت في واقعها لا تسبّب أيّ ضررٍ أو ألمٍ.

قال الفارابيّ: «إذا وجد شيئان متشابهان، ثمّ ظهر أنّ شيئًا ثالثًا هو سبب لأحدهما، فإنّ الوهم يسبق ويحكم بأنّه أيضًا سببٌ للآخر؛ وذٰلك لا يصحّ في كلّ متشابهين؛ إذ التشابه قد يكون بعرضٍ من الأعراض، وقد يكون بالذات»[2].

**المورد الثاني**: في الموضوعات غير المحسوسة، فالعقل عندما يدرك تحقّق موجودٍ غير محسوسٍ، ويدرك أحكامه الّتي تخالف أحكام المحسوسات، فإنّ الوهم ينكر ذٰلك ويعاند فيه أشدّ المعاندة، ويثبت

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 164.

(2) الفارابيّ، محمّد بن محمّد، الأعمال الفلسفيّة (مجموعةٌ من رسائل الفارابيّ)، ص 285 و286.

له أحكامًا لا تصحّ، وهي أحكام المحسوسات الّتي اعتاد عليها، وقد تقدم أنّ المناطقة ـ في تقسيمهم للقضايا من جهة ما تحدثه في النفس من أثرٍ ـ يخصّون مثل هٰذه الأحكام باسم الوهميّات.

قال الشيخ ابن سينا في الإشارة إليها: «هي أحكام للنفس في أمورٍ متقدّمةٍ على المحسوسات، أو أعمّ منها، على نحوٍ ما يجب ألّا يكون لها، وعلى نحوٍ ما يجب أن يكون أو يظنّ في المحسوسات، مثل اعتقاد المعتقد أن لا بدّ من خلاءٍ ينتهي إليه الملأ إذا تناهى، وأنّه لا بدّ في كلّ موجودٍ من أن يكون مشارًا إلى جهة وجوده...»[1].

وقال الشيخ الطوسيّ في شرحه: «وتلك المعقولات إمّا أمورٌ جزئيّةٌ هي مبادئ المحسوسات، وأمّا أمورٌ كلّيّةٌ يعمّها ويعمّ غيرها، وهو معنى قوله: (في أمورٍ متقدّمةٍ على المحسوسات أو أعمّ منها)، ويكون أحكامه [أي الوهم] عليها على وجهٍ يمتنع أن يكون عليها، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ ذو وضعٍ؛ فإنّه يمتنع أن يكون بعض الموجودات كذٰلك، وعلى وجهٍ يجب أن يكون في المحسوسات كذٰلك؛ فإن كلّ محسوسٍ يجب أن يكون ذا وضعٍ، أو يظنّ أنّها كذٰلك كالخلاءِ؛ فإنّه يظنّ أنّ عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلأٌ...»[2].

(1) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 37.

(2) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 223.

فالوهم ينازِع العقل ويعارضه في مورد القضايا الوهميّة؛ حيث ينفي وجود موضوعاتها أصلًا، أو ينسب لها ما ينسبه للموضوعات المادّيّة المحسوسة، والموضوعات الّتي يقع فيها مثل هٰذا التعارض على نوعين، هي:

**النوع الأوّل**: موجودات عالم التجرّد، وهو يخصّ عالم القدس الربوبيّ، والعقول والنفوس المجرّدة في مقام الذات؛ إذ ينتقل العقل من مقدّماتٍ بدهيّةٍ ليثبت وجود مثل هٰذه الموجودات، ويثبت ما يليق بها من الأحكام، وينفي عنها ما لا يليق، كالجسميّة ولوازمها.

فالعقل عندما ينتقل من عالم المحسوسات المادّيّة ـ على أساس قواعده البدهيّة الفطريّة ـ إلى إثبات مبدإٍ لهٰذا العالم المحسوس، كتقسيمه للموجودات إلى ممكنةٍ وواجبة الوجود، وحاجة الممكن إلى علّةٍ؛ ليثبت للعالم علّةً واجبة الوجود، ليست من عالم الطبيعة، فلا هي بجسمٍ، وليس لها أيٌّ من لوازم الجسميّة؛ فإن العقل يحكم بذٰلك وينفي عنه لوازم عالم الطبيعة من الجسميّة ولوازمها، كقبول الإشارة الحسّيّة والجهة والكون في زمانٍ ومكانٍ، وقبوله للحركة والصعود والنزول وما شابه ذٰلك، ولٰكنّ الوهم يعارضه في ذٰلك ولا يقبله أبدًا؛ لأنّه على خلاف ما اعتاده؛ إذ لا تحصل في الخيال صورةٌ لموجود بهٰذه الصفات، فيعجز الوهم عن انتزاع المعاني منها لعدمها، فيحكم بامتناع وجود موجودٍ كذٰلك.

والوهم وإن كان لا يعارض مبادئ البراهين ـ الّتي تثبت مثل هٰذا الموجود المتقدّس؛ لأنّها مقدّماتٌ بدهيّةٌ واضحةٌ كما تقدّم ـ إلّا أنّه إذا وصل إلى النتيجة امتنع عن قبولها أشدّ الامتناع؛ لكون الوهم تابعًا للحسّ في مدركاته، فهو لا يدرك إلّا المحسوس، قال ابن سينا: «من المعلوم أنّ المحسوسات إذا كانت لها مبادئ وأصولٌ، كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسةً ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن أن يتمثّل ذٰلك الوجود في الوهم؛ ولهٰذا فإنّ الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثّل في الوهم؛ ولهٰذا لا يكون الوهم مساعدًا للعقل في الأصول الّتي ينتج وجود تلك المبادئ، فإذا تعدّيا معًا إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجِبَه»[1].

نعم، إذا فرض الاعتقاد بوجود مبدإٍ لهٰذا العالم من جهةٍ أخرى غير البرهان العقليّ، كالتربّي على أصول دينٍ من الأديان الإلٰهيّة الحقّة، فإنّ الوهم سيتصوّر هٰذا الإلٰه على صورة ما اعتاده من المادّيّات ويثبت له خواصّها.

**النوع الثاني**: هي الأحكام العامّة للموجود؛ حيث يعاند الوهم في أحكام الموجودات المادّيّة المحسوسة وخواصّها الّتي اعتاد عليها ويريد أن يعمّمها على سائر الموجودات، وذٰلك كالكون في مكانٍ أو إثبات

---

(1) المصدر السابق، ص 222؛ الطوسيّ، نصير الدين، أساس الاقتباس، ص 346.

الجهة أو الحركة وما شابهه، وهي أحكامٌ ينفيها العقل عن الموجودات المجرّدة؛ حيث لا تتلاءم مع طبيعة وجودها.

وقد يقف الوهم حائلًا دون التصديق ببعض القوانين الفطريّة الّتي تخصّ الموجودات عند بعضٍ، كقانون العلّيّة، الّذي يفترض ثبوت حالة ترابط ضروريّة بين العلّة والمعلول؛ لأنّ ملاك هٰذا القانون هو التوقّف الوجوديّ بين العلّة والمعلول؛ إذ إنّ وجود المعلول متوقّفٌ على وجود علّته في مرتبةٍ سابقةٍ، فهٰذا من القوانين العقليّة القريبة من البداهة الّتي لا يدركها الوهم، فيعاند فيها ويمنع من التصديق بها؛ إذ إنّ ما يدركه الوهم هو التتابع أو المعيّة الوجوديّة بين بعض المحسوسات كالنار والحرارة، فيقال: إنّ التتابع أو التلازم الوجوديّ لا يعني أنّ وجود الحرارة متوقفٌ على وجود النار. نعم، نحن لأجل تعوّدنا على رؤية ذٰلك والإحساس به نتصوّر وجود توقّفٍ وجوديٍّ يدعو للقول بالضرورة، ويعمّم هٰذه الفكرة على جميع الموجودات[1].

وهٰذا القسم من التعارض بكلا نوعيه هو أخطرها وأضرّها على الإنسان؛ إذ إنّه يشكّل العائق الأكبر أمام النفس الإنسانيّة من أن تخرج عن عالم المحسوسات لتدرك عالم القدس الإلٰهيّ، وتتعرّف على خالقها وبارئها لتتعامل معه كما يستحقّ من التمجيد والتقديس.

---

(1) انظر: هيوم، ديفد، تحقيقٌ في الذهن البشريّ، ص 105، وما بعدها.

قال الشيخ ابن سينا: «الإنسان فطر على أن يستفيد العلم، ويدرك الأشياء طبعًا من جهة الحواسّ، ثمّ من جهة الوهم الّذي هو نسختها، فأمّا ما يدركه عقلًا، فإنّه يكون باكتسابٍ لا طبعًا، والّذي يدركه من جهة العقل إذا ساعد عليه الوهم، فإنّه يثق به، فإن عارض فيه لم يكد يخلص له اليقين به، وربّما يقع له فيه الحيرة والشكّ، لا سيّما إذا لم يكن إلفًا للعقليّات، وهٰذه تكون حاله ما دام ممنونًا بالوهم...»[1].

## التمييز بين المدركات العقليّة والوهميّة

إنّ أحكام الوهم لها خصائص لا بدّ من الالتفات إليها والتنبّه لها[2]، خصوصًا لمن يريد أن يبحث في عالم التجرّد والإلٰهيّات، من أهمّها أنّ لها تأثيرًا قويًّا في النفس، فتكاد أن تشابه الأحكام الأوّليّة البدهيّة؛ وذٰلك لتناظرهما في كون كلٍّ منهما بحسب الطبع الّذي فطر عليه الإنسان؛ فإنّه فطر على إدراك الأشياء بحسب طبعه بتوسّط الحواسّ، وبتبعها الوهم، وكذٰلك حكم النفس في الأوّليّات؛ فإنّ الحاكم فيها هو قوّة العقل في طوره الفطريّ ومرتبته البسيطة المشتركة بين كلّ الناس؛ ولهٰذا لا يعارض الوهم أحكام العقل الأوّليّة الفطريّة.

---

(1) ابن سينا، الحسين، التعليقات، ص 22.

(2) انظر: الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222.

كما أنّ حركتي التفكير ـ الذاهبة التجميعيّة لموادّ التفكير، والراجعة المرتّبة لتلك المادّة على هيئةٍ توصل إلى النتيجة ـ هما حركتان إراديّتان للنفس تقع تحت اختيارها، ولا تحصل إلّا بإجماعٍ وعزيمةٍ منها[1]، وهٰذا واضحٌ بالوجدان، فنحن نفكّر عندما نريد أن نفكّر ونترك التفكير كذٰلك عندما نريد، ونختار الموادّ كما نريد، وكذٰلك نرتّبها على هيئةٍ نحن نختارها؛ ولأجل ذٰلك يمكن أن يقع الخطأ في عمليّة التفكير من جهة المادّة المختارة، كما يمكن من جهة هيئة التركيب فيه، فإذا وقع ذٰلك وقع المستدلّ في الغلط وزلّ عن الحقّ.

والبحث المادّيّ مهمٌّ جدًّا، وربّما لا يلتفت إليه بعض المستدلّين؛ إذ إنّ البحث والاستدلال لا بدّ أن يبتني على مقدّماتٍ معلومةٍ ومسلّمةٍ سابقًا، ولا يصحّ وضع أيّ مقدمةٍ في الدليل المُنشَإ؛ ولهٰذا قال المعلّم الأوّل: «كلّ تعليمٍ وكلّ تعلّمٍ فكريٍّ، فإنّما يكون بمعرفةٍ متقدّمةٍ للمتعلّم»[2].

ونتيجةً للتشابه الكبير بين الأوّليّات العقليّة ـ الّتي هي الأساس لصناعة البرهان ـ وبين الوهميّات، فقد يقع الكثير من الناس في

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 11 و12.

(2) ابن رشد، محمّد بن أحمد، تلخيص كتاب البرهان، ص 33.

الغلط، ويستعملها بدل الأوّليّات العقليّة ظنًّا منه أنّها أوّليّاتٌ عقليّةٌ، أو يستعملها المستدلّ بنحوٍ متعمّدٍ؛ ليوقع غيره في مثل هٰذا الغلط؛ ولذٰلك كانت الوهميّات من أهمّ موادّ صناعة المغالطة.

قال المحقّق الطوسيّ: «فموادّها ـ أي المغالطة ـ المشبّهات لفظًا أو معنًى، ومن المشبّهات معنى الوهميّات، وهي ما يحكم به بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات كالحكم بأنّ كلّ ما هو موجودٌ، فله وضعٌ»[1].

وقال قطب الدين الرازيّ: «والقياس المركّب منها ـ أي الوهميّات ـ يسمّى سفسطةً، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وأعظم فائدة معرفتها الاحتراز عنها»[2].

وبناءً على ذٰلك، كان من المهمّ جدًّا لكلّ باحثٍ ومستدلٍّ، وخصوصًا في المسائل الإلٰهيّة أن يعرف كيف يميّز تمييزًا تامًّا بين البدهيّات العقليّة والوهميّات؛ لأجل ألّا تختلط عليه، فيقع في السفسطة من حيث لا يشعر.

إنّ تحديد الفوارق والمميّزات بين أحكام العقل المحض وأحكام الوهم، يؤدّي إلى حلّ الكثير من الإشكاليّات المعرفيّة والفلسفيّة؛ إذ

(1) الحلّيّ، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 269.

(2) الرازيّ، محمّد بن محمّد، شرح الرسالة الشمسيّة، ص 465.

إنّ الخلط بينهما هو السبب الحقيقيّ وراء كثيرٍ من تلك الإشكاليّات؛ ولهٰذا سنحاول هنا الخروج بضابطةٍ موضوعيّةٍ يمكننا على ضوئها التميّز بين تلك المدركات.

## طرق التمييز بين الأحكام العقليّة البدهيّة والاحكام الوهميّة

تقدّم أن بيّنا أنّ النفس تحكم ـ اعتمادًا على قوّة الوهم بنحوٍ فطريٍّ غريزيٍّ، أي بنحوٍ تلقائيٍّ وبدون تأمّلٍ ورويّةٍ ـ على بعض الموضوعات بأحكامٍ معيّنةٍ، وتلك الأحكام تارةً تتعلّق بالأمور المحسوسة الّتي اعتادتها النفس، فتكون أحكامها حقّةً يؤيّدها العقل فيها، كالأحكام الّتي في الهندسيّات وما شابه، وهٰذا النوع من الأحكام لا مشكلة فيه أبدًا؛ إذ ما دام العقل يؤيّد الوهم في هٰذا النوع من الأحكام، فهي أحكامٌ واقعيّةٌ لا إشكال فيها، وعليها يبتني الكثير من العلوم الّتي تحتاج هٰذا النوع من الأحكام الجزئيّة، كالعلوم الهندسيّة والفنّيّة والتصاميم وما شابه ذٰلك.

ولٰكن ذكرنا أنّ قوّة الوهم قد تتعدّى حدودها لتحكم في الموضوعات غير المحسوسة بما اعتادته في الأمور المحسوسة، وهي أحكامٌ كاذبةٌ تكذّبها بديهة العقل كما تقدّم، وهٰذا النوع من الأحكام لا بدّ من الالتفات إليه وتمييزه تمييزًا دقيقًا عن الأحكام العقليّة البدهيّة، والمشكلة الكبرى في مثل هٰذا النوع من القضايا

أنّها صعبة التمييز على العقول العاديّة الّتي عند عامّة الناس؛ وذٰلك لأنّ منشأها فطريٌّ غريزيٌّ، فلا تشعر النفس بكذبها، بل تتصوّر أنّها من صنف البدهيّات العقليّة، قال الغزاليّ: «وهٰذه القضايا الوهميّة مع أنّها كاذبةٌ، فهي في النفس لا تتميّز عن الأوّليّات القطعيّة، مثل قولك: (لا يكون شخصٌ في مكانين)، بل تشهد به أوّل الفطرة كما تشهد بالأوّليّات القطعيّة، وليس كلّ ما تشهد به الفطرة قطعًا هو صادقٌ، بل الصادق ما تشهد به قوّة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة، وهٰذه الوهميّات لا يظهر كذبها للنفس إلّا بدليل العقل، ثمّ بعد معرفته الدليل أيضًا لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها، فإن قلت فبماذا أميّز بينها وبين الصادقة، والفطرة قاطعةٌ بالكلّ؟ ومتى يحصل لي الأمان منها؟ فأقول: إنّ هٰذه ورطةٌ تاه فيها جماعةٌ فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيدًا لليقين، فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكنٍ، وقالوا بتكافؤ الأدلّة وادّعوا النفس، وليس يحصل لنا الأمان، وقال لبعضهم: لسنا نتيقّن أيضًا تكافؤ الأدلّة، بل هٰذا أيضًا لا ندريه...»(1).

وقد ذكر الحكماء والمتكلّمون بعض الطرق للتمييز بين الإدراكات الوهميّة والعقليّة البدهيّة، وهي:

(1) الغزاليّ، محمّد بن محمّد، محكّ النظر، ص 106.

**الطريق الأوّل**: ما ذكره الشيخ ابن سينا، وملخّصه: أن ينظر في حال تلك القضيّة البدهيّة، ويلاحظ متعلّق الحكم فيها، أي موضوع الحكم، بأن يعرض على النفس أنّ الموضوع هو خصوص المحسوس، ثمّ يعرض عليها أنّ موضوع الحكم فيها هو مطلق الموجود، فإن كانت النفس لا تفرّق بين الموضوعين، بل تنظر إليهما وكأنّهما واحدٌ، وتثبت لهما الحكم على حدٍّ سواءٍ، فهٰذا ينبّه بأنّ هٰذه البديهة وهميّةٌ غير عقليّةٍ، وإن لم تكن كذٰلك فهي بديهةٌ عقليّةٌ لا وهميّةٌ، ومثال ذٰلك أن نقول: لو عرضت على النفس أنّ كلّ موجودٍ محسوسٌ فهو في جهةٍ، وعرضت عليها أنّ كلّ موجودٍ فهو في جهةٍ، فقبلت ولم يحصل لديها شكٌّ في الحكم، فهٰذا منبّهٌ على أنّ هٰذه البديهة وهميّةٌ لا عقليّةٌ.

قال ابن سينا: «وإنّما يعرف من الأوّليّات بعد معرفة بأنّ بينها فرقًا بشيءٍ أذكره، وهو أن يعتبر في حال مقتضى البديهة، فإن كان مبناها على أنّ الموجود والمحسوس واحدٌ، فحينئذٍ يفطن أنّ البديهة وهميّةٌ غير عقليّةٍ، فإن لم يكن في المقدّمة التشكيك البتّة وكانت تستنكر طلب اللميّة فيها، ولا يشعر بوقتٍ يجوز أن يكون جهله ولم يكن على النحو الّذي ذكرنا عليه الوهميّات، فالمقدّمة أوّليّةٌ»[1].

(1) ابن سينا، الحسين، رسالةٌ في ما تقرّر عنده من الحكومة، ص 98.

**الطريق الثاني**: وهو أن يعتبر حال الوهم بالنسبة إلى مقدّماتٍ أوّليّةٍ عقليّةٍ، فنراه أنّه يقبلها، فإن رتّبت على هيئةٍ معيّنةٍ يقبلها الوهم أيضًا، فسوف تنتج نتيجةً تناقض ما حكم به الوهم، فلا يقبل بها الوهم، فيعلم أنّ تلك القضيّة الّتي حكم بها الوهم هي وهميّةٌ كاذبةٌ، ومثالها العرفيّ هو أن نقول: إنّ الوهم يحكم بكون جسد الميّت ضارًّا يخاف منه، في حين يقبل الوهم بأنّ جسد الميّت جمادٌ، ويقبل بأنّ كلّ جمادٍ لا يضرّ، فلا يخاف منه، فتكون النتيجة الّتي يقرّها العقل أنّ الميّت لا يخاف منه، ولٰكنّ الوهم لا يقبل بمثل هٰذه النتيجة، فيكون ذٰلك منبّهًا على أنّ قضيّة جسد الميت ضارٌّ يخاف منه قضيّةٌ وهميّةٌ، وليست عقليّةً.

قال القطب الرازيّ: وممّا يعرف به كذب الوهم أنّه يساعد العقل في المقدّمات المنتجة لنقيض ما حكم بها، كما يحكم الوهم بالخوف من الميّت، مع أنّه يوافق في أنّ الميّت جمادٌ، والجماد لا يخاف منه، المنتج لقولنا: الميّت لا يخاف منه، فإذا وصل الوهم والعقل إلى النتيجة، نكص الوهم وأنكرهم وأنكرها»[1].

وأمّا مثالها في الحكمة، فهو أن نقول: كلّ موجودٍ في مكانٍ وكان يشغل حيّزًا وفي جهةٍ، فلا بدّ من أن يتمايز شماله عن يمينه أعلاه

---

(1) الرازيّ، محمّد بن محمّد، شرح الرسالة الشمسيّة، ص 465.

عن تحته، وكلّ ما كان كذٰلك فهو مركّبٌ، وكلّ مركّبٍ فهو ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فهو ليس بواجبٍ للوجود بذاته، فهٰذه القضايا يقبلها الوهم، ويقبل التركيب بينها، ولٰكنّ النتيجة ـ وهي كون واجب الوجود بذاته لا تكون له جهةٌ ـ غير مقبولةٍ عنده، ويرى أنّ كلّ الموجودات بما فيها واجب الوجود لذاته، فهو في جهةٍ وله مكانٌ وحيّزٌ، فهو يقبل بمقدّماتٍ تنتج نقيض ما حكم به، فيعلم من ذٰلك أنّ هٰذا الحكم وهميٌّ كاذبٌ[1].

قال الغزاليّ: «فحيلة العقل في أن يثق بكذبه وبقضاياه مهما نظر في غير محسوسٍ، أن يأخذ مقدّماتٍ يقينيّةً يساعد الوهم عليها، وينظمها بنظم المقايسين الّتي ذكرناها؛ فإنّ الوهم يساعد على أنّ اليقينيّات إذا نظمت كذٰلك كانت النتيجة لازمةً كما سبق من الأمثلة، وكما في سائر الهندسيّات، فيتّخذ ذٰلك ميزانًا وحاكمًا بينه وبينه، فإذا رأى الوهم قد زاغ عن قبول نتيجة دليلٍ قد ساعد على مقدّماته وساعد على صحّة نظمه، وساعد على أنّ مثل هٰذا النظم منتجٌ بالضرورة، وأنّ تلك المقدّمات صحيحةٌ بالضرورة، ثمّ أخذ يمتنع عن قبول النتيجة، علم أنّ ذٰلك من نفورٍ في طباعها عن إدراك هٰذا الشيء الخارج عن المحسوسات...»[2].

---

(1) انظر: الرازيّ، محمّد بن عمر، شرح عيون الحكمة، ج 1، ص 199.

(2) الغزالي، محمّد بن محمّد، محكّ النظر، ص 107.

**الطريق الثالث**: مخالفة أحكام الوهم للديانات الحقّة، فإنّ الديانات الحقّة قد جاءت بالعقائد الصحيحة الموافقة لما يحكم به العقل الصريح غير المتأثّر بالوهم ولا غيره من المغلطات، فلو خالف حكم الوهم شيئًا ممّا ورد في الديانات الحقّة، فهٰذا يعدّ منبّهًا على أنّه حكمٌ وهميٌّ كاذبٌ.

قال الرازيّ في شرحه للرسالة الشمسيّة: «فإنّ الحسّ والوهم سيقا إلى النفس، فهي منجذبةٌ إليها مسخّرةٌ لهما، حتّى أنّ أحكام الوهميّات ربّما لم تتميّز عندها من الأوّليّات، ولولا دفع العقل والشرع، وتكذيبهما أحكام الوهم بقي التباسها بالأوّليّات ولم يكد يرتفع أصلًا»[1].

ولمّا كانت تلك الوهميّات تحكم بها النفس على نحو الفطرة والغريزة كما في الأوّليّات العقليّة، فهي موجودةٌ في غرائز عامّة الناس؛ ولذٰلك فلولا مخالفتها لما جاءت به الأديان الحقّة لَكانت من المشهورات بين الناس؛ وذٰلك لأنّ تمييزها عن الأوّليّات العقليّة بنحوٍ عقليٍّ صعبٌ، لا يتأتّى لكلّ أحدٍ من عامّة الناس، فكان المؤثّر الأكبر والمانع من شهرتها هو الديانات الحقّة؛ ولذٰلك فإنّ أحكام الوهم في المحسوسات إذا كانت باطلةً وغير صحيحةٍ، فرغم عدم صحّتها فإنّها

---

(1) الرازيّ، محمّد بن محمّد، شرح الرسالة الشمسيّة، ص 465.

مشهورةً لولا ذكر الشريعة ما يمنع منها، ومثال ذٰلك كون الباري عزّ وجلّ في جهة العلوّ، وهو مشهورٌ بين الناس، رغم مخالفة العقل له.

قال الشيخ ابن سينا: «وهٰذه الوهميّات لولا مخالفة السنن الشرعيّة لها لكانت مشهورةً، وإنّما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقيّة والعلوم الحكميّة، ولا يكاد المدفوع عن ذٰلك يقاوم نفسه في دفع ذٰلك لشدّة استيلاء الوهم، على أنّ ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات، فهو مدفوعٌ منكرٌ، وهو مع أنّه باطلٌ شنيعٌ ليس بلا شهرةٍ، بل يكاد أن يكون الأوّليّات والوهميّات الّتي لا تزاحم من غيرها، مشهورةً، ولا ينعكس...»[1].

وقال بهمنيار: «وهٰذه الوهميّات لولا مخالفة الشرائع لها لكانت مشهورةً، وإنّما يثلم في شهرتها الشرائع والعلوم الحكميّة، على أنّ ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان من الأمور المحسوسة، فهو مدفوعٌ منكرٌ شنيعٌ، بل يكاد أن يكون الأوّليّات والوهميّات الّتي لا تبطل بمقدّماتٍ أُخر، مشهورةً، ولا ينعكس»[2].

## تنبيهٌ في الأحكام النظريّة

لمّا كانت الأحكام النظريّة تحتاج إلى الاكتساب والنظر، فلا بدّ

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222.

(2) بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، ص 100 و101.

من الالتفات إلى أمرٍ مهمٍّ جدًّا، وهو أنّ الّذي يقوم بعمليّة التحليل والتركيب والحكم هو النفس بتوسّط قوّتها العاقلة، ولٰكنّ هٰذه العمليّة قد لا تكون على وفق ميزان التعقّل دائمًا، بل قد يقع العقل تحت تأثير عدّة عوامل بعضها معرفيّةٌ وبعضها غير معرفيّةٍ، تدفعه للحكم على شيءٍ بأنه كذا، أو أنّه ليس كذا، أو التوقّف والشكّ في الحكم، وأهمّ العوامل غير المعرفيّة هو الحكم تحت تأثير المزاج، أو العوامل الاجتماعيّة والتربويّة، أو الحميّة والعصبيّة وما شابه ذٰلك، وأمّا العوامل المعرفيّة، فأهمّها التأثّر بالمشهورات بين الناس، ومنها ـ بل من أهمّها ـ التأثّر بأحكام الوهم وما يتركه من أثرٍ على النفس وأحكامها.

ومن هنا كانت عمليّة الحكم الّتي تقوم بها النفس، تختلف في الطريقة والسلوك المتّبع في ذٰلك بين ما إذا كانت واقعةً تحت تأثير قوّة الوهم عمّا لو اعتمدت على القوّة العاقلة والتزمت بشرائط مقام التعقّل.

# الفَصۡلُ ٱلثَّالِثُ

## انعكاس طبيعة العلاقة بين مدرَكات الوهم والعقل على البِنية العقدية

# انعكاس طبيعة العلاقة بين مدرَكات الوهم والعقل على البنية العقدية

إنّ الله عزّ وجلّ قد كرّم بني آدم بنعمة العقل، والعقل هو الأداة المعرفيّة الّتي يمكن من خلالها اكتشاف عالم الغيب والتجرّد وخصوصيّاته؛ ولهٰذا نجد أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر أنّ من وظائف الأنبياء إثارة العقول وتنبيهها إلى مقتضياتها المعرفيّة، قال عليه السلام: «... فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول...»[1].

ولٰكن لا بدّ من الالتفات إلى نقطةٍ مهمّةٍ جدًّا قد يغفل عنها الكثيرون، وهي: أنّ الإنسان ليس عقلًا محضًا، بل له بعدٌ مادّيٌّ حيوانيٌّ اقتضى أن يوجد فيه مجموعةٌ من القوى والأعضاء تتناسب مع هٰذا البعد، وتؤدّي متطلّباته واحتياجاته، بعضها إدراكيّةٌ معرفيّةٌ وبعضها محرّكةٌ عمليّةٌ، وكما أنّ العقل العمليّ له مضادّاتٌ تقتضيها الطبيعيّة المادّيّة الحيوانيّة للإنسان وهي الشهوة والغضب، وكمال

(1) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

الإنسان من هٰذه الجهة يكمن في قهر العقل العمليّ لهاتين القوّتين وحصول ملكة العدالة في السلوك، كذٰلك العقل النظريّ له مضادّاتٌ أيضًا تقتضيها تلك الطبيعة، يحجبنه عن الوصول إلى الحقائق المطابقة للواقع، وأبرز تلك المضادّات هي قوّتي الخيال والوهم، وكمال قوّة العقل النظريّ تكمن في قهر هاتين القوّتين وجعلهما يعملان في مساحتهما المعرفيّة فقط، وعدم طغيانهما على الحالة المعرفيّة للإنسان بجميع مساحاتها وموضوعاتها، فإنّ حصول ذٰلك يعدّ من أهمّ موانع العقل من الوصول إلى المعارف الصحيحة الحقّة، وخصوصًا في مجال البحث في موضوع الإلٰهيّات.

قال محمّد عبده في شرح المقطع المتقدّم من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام: «دفائن العقول أنوار العرفان الّتي تكشف للإنسان أسرار الكائنات، وترتفع به إلى الإيقان بصانع الموجودات، وقد يحجب هٰذه الأنوار غيومٌ من الأوهام وحُجُبٌ من الخيال، فيأتي النبيّون لإثارة تلك المعارف الكامنة، وإبراز تلك الأسرار الباطنة»[1].

ولهٰذا نجد أنّ حملة الدين الإلٰهيّ القويم قد حذّروا كثيرًا من تأثير الخيال والوهم عند الإنسان في معرفة الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها وأفعالها، وليس المقصود حمل لفظ الوهم ـ الوارد في الروايات

---

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 23 و24.

الشريفة ـ على المعنى الاصطلاحيّ للوهم، فمن الثابت في محلّه في علم أصول الفقه حمل ألفاظ النصوص الشرعيّة القرآنيّة والروائيّة على المعاني العرفيّة لها، وهٰذا هو ما ثبتت حجّيّته فعلًا في ذٰلك العلم، الّذي يعلّمنا القواعد العامّة للتعامل مع تلك النصوص، ولعلّ المتبادر العرفيّ من الوهم في النصوص الشريفة هو مطلق الإدراك الباطنيّ للإنسان أعمّ من الخيال والوهم والعقل الواقع تحت تأثيرهما، ومن الواضح جدًّا أنّ الوهم والخيال بمعناها الفلسفيّ ومدركاتهما تعتبر من المصاديق الواضحة لذٰلك، وهٰذا ما سندركه عند عرض تلك النصوص الشريفة:

فمنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام وسيّد الموحّدين أنّه قال: «وأشهد أنّ من شبّهك بتباين أعضاء خلقك، وتلاحم حِقَاقِ مفاصلهم المحتجبة لتدبير حكمتك، لم يعقد غيب ضميره على معرفتك، ولم يباشر قلبه اليقين بأنّه لا ندّ لك، وكأنّه لم يسمع تبرّؤَ التابعين من المتبوعين؛ إذ يقولون: ﴿**تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۝ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، كذب العادلون بك؛ إذ شبّهوك بأصنامهم، ونَحَلُوكَ حِلْيَةَ المخلوقينَ بأوهامهم، وجزّؤوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم...»[2].

(1) سورة الشعراء: 97 و98.

(2) نهج البلاغة، ص 162، من خطبته المعروفة بخطبة الأشباح.

وهٰذا المقطع من الخطبة الشريفة واضح المعنى؛ إذ يبيّن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ فيه أنّ من سلّم لوهمه وخياله يصوّر الله ـ تعالى ـ بأنّه كالأجسام، له أجزاءٌ وصفاتٌ تشبه صفات المخلوقين، وليس ذٰلك إلّا لأنّ تلك الأوهام لم تعهد من عالم الواقع إلّا الأجسامَ وصفاتِها ولوازمَها.

قال ابن أبي الحديد في شرحه: «يعنى المشبّهة والمجسّمة إذ قالوا: إنّك على صورة آدم، فشبّهوك بالأصنام الّتي كانت الجاهليّة تعبدها، وأعطوك حلية المخلوقين لمّا اقتضت أوهامهم ذٰلك، من حيث لم يألفوا أن يكون القادر الفاعل العالم إلّا جسمًا، وجعلوك مركّبًا ومتجزّئًا كما تتجزّأ الأجسام...»[1].

ومنها: ما عن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله ـ تعالى ـ زبانيتين، فإنّ ذٰلك كمالها، ويتوهّم أنّ عدمها نقصانٌ لمن لا يتّصف بهما، وهٰذا حال العقلاء فيما يصفون الله ـ تعالى ـ به»[2]؛ إذ إنّ الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ يبيّن أنّ خيال الإنسان ووهمه عندما يرسم صورةً يتخيّل أنّها لله تعالى، فهي أمرٌ مخلوقٌ كالإنسان

(1) ابن أبي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 415.

(2) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 66، ص 93.

مهما كانت تلك الصورة دقيقةً في معانيها؛ وذٰلك لأنّ الإنسان مهما حاول أن يتوهّم ويتخيّل في صفحة نفسه، فلن يخرج عمّا ألفه من أمورٍ محسوسةٍ مادّيّةٍ مخلوقةٍ. نعم، هو يمكنه أن يجزّئ الصور ويركّب أجزاءها كما يريد باستخدام المتصرّفة الواقعة تحت إمرة الوهم، لتتصرّف في الصور الخياليّة المجتمعة في الخيال عنده؛ لتكون له صورةٌ لشيءٍ جديدٍ ليس موجودًا في الخارج، ولٰكنّ هٰذا الشيء مهما كان دقيقًا ومهما وضعت له من القدرات والإمكانات، فلن يخرج عن الأمور الّتي ألفها الإنسان من الأمور المحسوسة؛ ولهٰذا قال عليه السلام: إنّ النملة لو حاولت أن تتوهّم الله ـ سبحانه وتعالى ـ لتوهّمته على شاكلتها، له زبانيتان كالّتي عندها؛ لأنّها تتخيّل أنّ الكمال كلّ الكمال هو في امتلاك تلك الزبانيتين، ومن يفتقدهما فهو ناقصٌ، وهٰكذا العقول الّتي تقع تحت أحكام الأوهام والخيالات.

ومنها: ما عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «ما توهّمتم من شيءٍ، فتوهّموا الله غيره»[1].

ومثلها ما عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله ـ تعالى ـ لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيءٌ، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه»[2].

---

(1) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 101.

(2) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 3، ص 290.

ومنها: ما عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «اتّقوا أن تمثّلوا بالربّ الّذي لا مثل له، أو تشبّهوه من خلقه، أو تلقوا عليه الأوهام، أو تعملوا فيه الفكر، وتضربوا له الأمثال، أو تنعتوه بنعوت المخلوقين، فإنّ لمن فعل ذٰلك نارًا»(1).

ومنها: ما عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من شبّه الله بخلقه فهو مشركٌ، إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيءٌ، وكلّ ما وقع في الوهم، فهو بخلافه»(2).

ومحصّل الكلام: أنّ غلبة أحكام الوهم على الأحكام العقليّة، يؤثّر سلبًا في الأبحاث العقديّة، وخصوصًا أبحاث الإلٰهيّات الّتي تتعلّق بما هو غير محسوسٍ، وهو عالم التجرّد التامّ؛ إذ إنّ هٰذا العالم ليس له أيّ صورةٍ في الحواسّ الظاهريّة ولا الباطنيّة؛ وحيث إنّ أحكام الوهم تكون على غرار ما يدرك في تلك الصور، فلا تكون أحكامه فيها صحيحةً، وقد أشار ابن تركة في تمهيد القواعد إلى ذٰلك بإشارةٍ لطيفةٍ، حيث قال: «وهٰذا من جملة حكم الله البديعة، إن جعل الوهم حارسًا لحضرته المنيعة أن يكون شريعةً لكلّ بصيرةٍ حولاء وفطانةٍ بتراء...»(3).

---

(1) المصدر السابق، ص 298.

(2) المصدر السابق، ص 299.

(3) ابن تركة، عليّ بن محمّد، تمهيد القواعد، ص 104.

ومعنى كلامه: أنّ من لم يصل إلى مرحلة التعقّل، وبقي يدور مدار الخيالات والأوهام، فلن يمكنه الوصول إلى معرفة البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ معرفةً صحيحةً، بل سيمنعه الوهم من الدخول بما يمتلك من بصيرةٍ ناقصةٍ إلى حضرة القدس الربوبيّ، ولن يتمكّن من معرفة الذات المقدّسة حقّ معرفتها، وفقًا لما يليق بقدسها وجمالها.

## أنحاء تسلط الوهم على العقل في الإلهيات

الانعكاس السلبيّ لتسلّط قوّة الوهم والتخيّل على قوّة العقل ومقام التعقّل في بحث الإلٰهيّات، يمكن أن يتصوّر على أنحاءٍ:

### النحو الأوّل: إنكار الوجود الإلٰهيّ لعدم إمكان تصوّره

تقدّم أن بيّنا أنّ الحكم الوهميّ يعتمد على الانبعاث التخيّليّ؛ ولذٰلك فإنّه إذا عجز الخيال عن إعطاء صورةٍ لموضوعٍ ما منع الوهم إمكان وجوده، وهٰذا قد يكون له أثرٌ سلبيٌّ كبيرٌ لدى بعض الناس في الأبحاث الإلٰهيّة، ومن أهمّ آثاره إنكار الوجود الإلٰهيّ من رأسٍ[1]؛ وذٰلك لعدم إمكان تخيّل موجودٍ خارج عالم الطبيعة، يكون هو العلّة

---

(1) ذكر أنطوني فلو ـ الّذي كان ملحدًا، ثمّ رجع عن إلحاده ـ في مواضع متعدّدةٍ من كتابه "هناك إلٰهٌ" (There Is A God) وفي بعض مقالاته، أنّ هٰذا الأمر كان واحدًا من أسباب إلحاده وإلحاد غيره.

والخالق لكلّ هٰذا العالم، فالخيالُ عاجزٌ كلّ العجز عن تكوين صورةٍ لموجودٍ خارجٍ عن عالم الطبيعة وأحكامها تمامًا، بحيث لا تثبت له أيّ صفةٍ أو حالٍ من أحوال الأمور الطبيعيّة، فلا شكل له ولا أبعاد، ولا لون ولا رائحة ولا طعم، ولا مكان له ولا جهة لوجوده ولا زمان، وهو ليس مركّبًا من أجزاءٍ، فلا يمين له ولا شمال، ولا فوق ولا تحت، وما إلى ذٰلك من سلوبٍ لكلّ صفات عالم الطبيعة ولوازمه.

فينتقل مثل هٰذا الشخص من عجز خياله عن تكوين تلك الصورة، إلى امتناع وجود مثل هٰذا الموجود، فهو قد حدّد طبيعة الموجودات في عالم الواقع وحصرها بحدود ما يمكن أن يتخيّله، فإذا افترض وجود موجودٍ خارجٍ عن تلك الحدود أو سمع بمثل هٰذا الموجود، فهو يمنع وجوده ويحكم باستحالة وجوده.

وقد أشار الشيخ ابن سينا إلى مثل هٰذا الأمر، وقد نقلنا قوله فيما سبق، إذ قال: «وفي الإنسان للوهم أحكامٌ خاصّةٌ، من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيّل ولا ترتسم فيه ويأبى التصديق بها...»[1]؛ ولهٰذا نجد أنّ القرآن الكريم يجعل الإيمان بالغيب أولى الصفات الّتي يجب أن يتحلّى بها المتّقون الّذين يكون القرآن الكريم هدًى لهم؛ حيث قال عزّ وجلّ: ﴿**ذٰلِكَ**

---

(1) ابن سينا، الحسين، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 148.

**الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۞ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾**[1].

وكأنّ من يسلم فكره ومعرفته لخياله ووهمه ـ ويحدّد الواقع بعالم الشهادة وهو عالم المحسوسات، وينكر عالم الغيب ـ سيكون من غير زمرة المتّقين، فكأنّ التقوى ليست عمليّةً فقط، بل ولا بدّ أن تكون معرفيّةً أيضًا بكبح جماح ما يعوّق فعل القوّة العاقلة، وهو كلٌّ من قوّتي الخيال والوهم، وحكومة قوّة العقل القدسيّة عليها، كما أنّ التقوى العمليّة إنّما تكون بسيطرة العقل العمليّ على قوّتي الشهوة والغضب.

والحال أنّ القوّة العاقلة لا تمنع أبدًا من وجود موجودٍ خارج عالم الطبيعة؛ إذ إنّ افتراض وجوده لا يسبّب خللًا في مدركات العقل، ولا يعارض ثوابته وضروريّاته، فإذا قام البرهان على ضرورة وجوده سلّم به وصدّق، كما أنّ تصوّر الشيء عند العقل لا يتمّ بصورته الخياليّة، بل تعريف ذاته بمفاهيم تحكي عن حقيقة تلك الذات، وهي ما يعبّر عنه بالكلّيّات الخمسة في علم المنطق، وتصوّر الشيء قد يكون من خلال معرفة حقيقة ذاته، ويسمّى المعرفة بالكنه، وقد يتمّ من خلال معرفة لوازم تلك الذات وآثارها، ويسمّى المعرفة بالوجه؛ حيث تفيد هٰذه تمييز تلك الذات عن غيرها.

---

(1) سورة البقرة: 2 و3.

وهناك من الأمور ما يتمّ تعامل الناس معها وترتيب الأثر عليها، مع أنه ليس لها في مخيّلاتهم أيّ أثرٍ ولا صورةٍ، كالعلم ـ مثلًا ـ فهو وإن كان يمكن تعريفه تعريفًا علميًّا في مرتبة التعقّل، إلّا أنّه لا صورة خياليّةً له؛ إذ لا لون ولا طعم ولا زمان ولا مكان له، بل هو مجموعة مفاهيم وقواعد كلّيّةٍ عامّةٍ يمكن أن تنطبق على مصاديق كثيرةٍ، ولٰكنّ الناس تتعامل مع العالم بغير ما تتعامل به مع غيره، فمن يمرض يقصد إنسانًا لا يختلف عن بقيّة الناس في كلّ ما يدرك بالحسّ منه، سوى أنّه يقال عنه إنّه طبيبٌ، ولٰكن أين علم الطبّ فيه؟!

علومه الطبّيّة ممّا لا يدرك بالحواسّ ولا يتخيّل أبدًا، وإنّما عرف ذٰلك منه باعتبار آثاره وأفعاله؛ إذ إنّه قادرٌ على وصف الدواء للمريض، وحينما يأخذ المريض ذٰلك الدواء، يشفى من مرضه عادةً.

والذات الإلٰهيّة المقدّسة حيث كانت محض الوجود الخارجيّ اللامحدود، فإنّه يستحيل تعقّلها، وإنّما تتصوّر من خلال آثارها وأفعالها وصفاتها، وهو من نوع المعرفة بالوجه لا بالكنه.

## النحو الثاني: إنكار الوجود الإلٰهيّ لإمكان تخيّل صدور العالم بدون علّة

كما أنّ الوهم يمنع وجود ما يعجز الخيال عن تصويره، فإنّه يحكم بإمكان ما يقدر الوهم على تصوّره، وإن كان ممتنعًا بحكم العقل، وهٰذا

يؤثّر كثيرًا في الاستدلالات العقليّة العقديّة؛ إذ تحكم النفس على ضوء ذٰلك بإمكان ما هو ممتنعٌ عقلًا، وذٰلك كمن يحكم بعدم الحاجة إلى وجود علّةٍ تكون هي العلّة الأولى للعالم والموجدة له، فيعتقد بإمكان صدور العالم من تلقاء نفسه من دون حاجةٍ إلى علّةٍ توجده؛ وذٰلك لأنّه يستطيع أن يتخيّل صدور العالم من تلقاء نفسه فجأةً من العدم؛ حيث إنّ بإمكان الخيال أن يصوّر صورة مكانٍ خالٍ من جسمٍ محسوسٍ مثلًا، ثمّ يتخيّل امتلاء هٰذا المكان بشيءٍ أو أشياء محسوسةٍ مباشرةً من دون حصول شيءٍ، وكأنّ هٰذه الأشياء كانت عدمًا ثمّ وُجدت فجأةً، دون الحاجة إلى تخيّل وجود علّةٍ عملت على إيجاد هٰذه الأشياء، فمن الواضح أنّ الخيال قادرٌ على مثل هٰذه التصرّفات.

ولٰكنّ العقل يحكم بامتناع صدور العالم من دون علّةٍ وسببٍ؛ وذٰلك لأنّ الشيء حتّى يوجد يحتاج إلى ما يصحّح وجوده وخروجه من كتم العدم إلى عالم الوجود، وهٰذا المصحّح إمّا أن يكون ذاتيًّا له، أي أنّ ذاته هي المصحّح لوجوده، وهٰذا لا يكون إلّا لمن كان وجوده عين ذاته، أي أنّه يتّصف بكونه واجب الوجود بذاته، ومن كان يتّصف بهٰذه الصفة، فلا يمكن أن يتّصف بالعدم منذ الأزل وإلى الأبد، وهٰذا لا يكون إلّا في الذات الواجبة الوجود تعالت وتقدّست، فلم تكن معدومةً ولا يطرأ العدم عليها أبدًا.

وأمّا إن كان مصحّح الوجود أمرًا عارضًا على ذٰلك الموجود، فهو سيستحقّ الوجود متى ما اكتسب ذٰلك الأمر، وهو وجوب وجوده، ولا يكون ذٰلك إلّا من قبل علّته الموجدة له، وهٰذا يعني أنّه يمكن أن يكون معدومًا ثمّ اتّصف بعد ذٰلك بالوجود، ولٰكنّ وجوده هٰذا جاء من قبل موجودٍ آخر لا من تلقاء نفسه، وإلّا لو كان من تلقاء نفسه لكان واجبًا للوجود، ولا يصحّ أن يكون معدومًا ثمّ وُجد، فعدمه يعني فقدانه لما يصحّح وجوده، ووجوده يعني وجدانه لذٰلك، فلو كان كلاهما من تلقاء نفسه لزم اجتماع النقيضين، وهو محالٌ عقلًا.

ويدخل في هٰذا النحو الكثير من الإشكالات الّتي أثيرت حول الأدلّة الّتي تثبت الوجود الإلٰهيّ الخالق للكون، فمثلًا: نرى ريتشارد دوكنز وهو من فرسان الإلحاد المعاصر كما يسمّونهم، بل كبيرهم، يستشكل على الأدلّة أو المناهج الّتي ذكرها توما الأكوينيّ في الخلاصة اللاهوتيّة لإثبات الوجود الإلٰهيّ[1]، فقد أشكل على البراهين الثلاثة الأُوَل، وهي برهان الحركة وبرهان الحدوث وبرهان الوجوب والإمكان، وقد سمّى دوكنز الأوّل منها بالمحرّك الأوّل، والثاني بالسبب والمسبّب، والثالث بالعلّة الكونيّة، أشكل عليها جميعًا بقوله: «كلّ الحجج الثلاث تعتمد على مبدإ التراجع الزمنيّ، وتفترض الإلٰه لإنهاء الدوّامة، الافتراض

---

(1) انظر: الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتيّة، ج 1، ص 32 و33.

الّذي لا مبرّر له هنا هو أن الإلٰه منيعٌ عن الزمن، حتّى لو أنّنا سمحنا لأنفسنا بالتبجّح بأيّ شعوذةٍ عبثيّةٍ لإيجاد مُنهٍ للتراجع الزمنيّ اللانهائيّ وأعطيناه اسمًا ما؛ لأنّنا ببساطةٍ نحتاج واحدًا، فليس هناك أيّ سببٍ إطلاقًا لمنح هٰذا الّذي أنهينا به التراجع الزمنيّ أيًّا من المواصفات الّتي يتّصف بها هٰذا الإلٰه: القدرة الكلّيّة، العلم الكلّيّ... من الأرخص استحضار شيءٍ ما كنظريّة الانفجار العظيم، أو أيّ مبدإٍ فيزيائيٍّ غير مكتشفٍ بعد، إنّ تسميّة هٰذه الأمثلة بالإلٰه هو في أفضل الأحوال عبثيٌّ وفي أسوئها مضلّلٌ بشكلٍ خبيثٍ...»[1].

فهو يرد تلك الأدلّة جميعًا بأن يعارض النتيجة الّتي تنتجها، وهي ثبوت إلٰهٍ مطلق العلم والقدرة أوجد العالم، خارجٍ عن عالم الطبيعة وغير متّصفٍ بصفاتها، وذٰلك من خلال إثبات ما يعارض تلك النتيجة، ويكون افتراضه أسهل ـ كما يقول هو ـ بافتراض مبدإٍ فيزيائيٍّ كنظريّة الانفجار العظيم، أو أيّ نظريّةٍ أخرى حتّى لو لم تكتشف بعد.

وهنا لا أريد أن أتكلّم عن نظريّة الانفجار العظيم ولا عن غيرها، ولٰكنّ الملاحظ أنّ دوكينز يقول: إنّ افتراض ابتداء العالم ورجوعه إلى مبدإٍ فيزيائيٍّ هو أسهل وأقرب للقبول من إرجاعه إلى

---

(1) دوكينز، ريتشارد، وهم الإلٰه، ص 79 و80.

مبدإٍ غير فيزيائيٍّ؛ لأنّ المبدأ الفيزيائيّ لا يحتاج إلى أن يوصف بكونه خارجًا عن الزمن، ولا يحتاج إلى وصفه بالعلم والقدرة المطلقين، بل يبقى أمرًا محدودًا حاله حال الظواهر الفيزيائيّة الأخرى، ومن المعلوم أنّ أيّ فرضيّةٍ علميّةٍ لتفسير ظاهرةٍ كونيّةٍ معيّنةٍ تكون أكثر قبولًا كلّما كانت أقلّ تعقيدًا، وذٰلك بأن تكون فرضيّاتها قريبةً ممّا هو ثابتٌ علميًّا، ولا تحتاج إلى افتراض أمرٍ أو أمورٍ خارجةٍ عن مواصفات عالم الطبيعة وغير محكومةٍ بأحكامه.

ولٰكن لكلّ عاقلٍ أن يلتفت بفطرته إلى سؤالين مهمّين:

السؤال الأوّل: أنّ نفس تلك الظاهرة الفيزيائيّة الّتي يفترض دوكينز أنّها مبدأ العالم، كيف وجدت ومن الّذي أوجد المادّة الّتي تكوّنت منها، ومن الّذي بثّ فيها الطاقة الّتي تحتاجها لتكوّن كلّ هٰذا العالم الفسيح؟! إذ ما دامت تلك الظاهرة فيزيائيّةً، ومحكومةً بأحكام الطبيعة، فلا بدّ من أن تكون مفسّرةً فيزيائيًّا في النظريّة الّتي نريد أن نعتقد بها لنشوء العالم.

إنّ دوكينز قد تخطّى تلك النقطة، ولم يلزم نفسه بإعطاء تفسيرٍ علميٍّ لها، وكأنّ وهمه يحتّم عليه قبول أن تكون قد صدرت من العدم هٰكذا بشكلٍ تلقائيٍّ وعلى نحو الصدفة؛ لأنّه كان بإمكانه أن يتخيّل حصول مثل ذٰلك بسهولة.

**السؤال الثاني**: أنّ هٰذا الظاهرة الفيزيائيّة الصماء العمياء الّتي يفترضها دوكينز مبدأً للعالم، من الّذي أعطاها المؤهّلات لأن تضع المعادلات الفيزيائيّة والكيميائيّة الّتي نظمت هٰذا العالم؟!

ومعلومٌ أنّها في غاية التعقيد والإعجاز، ولم يكتشف العلم إلّا بعضًا منها، ولا شكّ في أنّ علماء الفيزياء والكيمياء والأحياء أكثر الناس معرفةً بذٰلك، فكيف يصدر هٰذا العالم ـ الّذي هو في غاية التعقيد والنظم من أصغر مكوّناته إلى أكبرها ـ عن ظاهرةٍ صمّاء لا علم لها ولا قدرة؟!

وكأنّ دوكينز ارتضى لنفسه القبول بصدور أيّ شيءٍ عن أيّ شيءٍ آخر، وليس ذٰلك إلّا لأنّ الوهم يقبل به لإمكان تخيّله، وأمّا العقل فهو لا يقبل أن يكون شيءٌ مبدأً لشيءٍ آخر إلّا بأن يمتلك ذٰلك المبدأ ما يؤهّله لصدور المعلول عنه بتلك الخصائص والمواصفات الّتي هو عليها، فالعقل لا يقبل بأن يكون صانع الجهاز المعقّد أيّ شخصٍ اتّفق، بل لا بدّ أن يكون مؤهّلًا بامتلاك العلم والقدرة الّتي تمكّنه من ذٰلك، وهٰذا هو ما تنصّ عليه القاعدة العقليّة البدهيّة الّتي تسمّى بقاعدة السنخيّة.

كما أنّ عقدة دوكينز ـ الّتي لا يمكنه التخلّص منها ـ تكمن في أنّ مثل هٰذا المبدإ إن كان فلا بدّ أن يكون خارجًا عن الزمن، أي

خارجًا عن عالم الطبيعة وليس منها؛ ولهٰذا نراه يقول في كلامه السابق: «الافتراض الّذي لا مبرّر له هنا هو أنّ الإلٰه منيعٌ عن الزمن»، فهو لا يقبل أن يكون هناك موجودٌ خارجًا عن الزمن؛ لأنّ وهمه لا يقبل بتحقّق موجودٍ بهٰذه الصفة؛ لأنّه عصيٌّ على الخيال، وقد تقدّم بيان ذٰلك في النحو الأوّل.

## النحو الثالث: إنكار وجود خالق مطلق العلم والحكمة والقدرة

إنّ مقتضى الأدلّة الّتي تثبت وجود إلٰهٍ خالقٍ للعالم، هو أنّ هٰذا الإلٰه مطلق العلم والحكمة والقدرة؛ لأنّ وجود أيّ نقصٍ في ذٰلك يؤدّي إلى ضرورة طرو الإمكان والنقص في ذاته وصفاته، وهو محالٌ؛ لأنّ افتراض اتّصاف الشيء بالإمكان والنقص يعني كونه محتاجًا إلى غيره، وهٰذا الاحتياج يخرجه عن كونه مبدأً وعلّةً لجميع الأشياء، وهو خلاف الفرض.

كما أنّ مقتضى كون الإلٰه الخالق والصانع مطلق العلم والحكمة والقدرة، هو صدور العالم عنه وفق أكمل نظام وأصلحه، بحيث لا يمكن أن يتصوّر العالم بصورةٍ هي أحسن وأصلح ممّا وجد عليه فعلًا.

ولٰكن هناك من حاول إنكار وجود إلٰهٍ بتلك الصفات المطلقة؛ لاعتقاده بوجود النقص في مخلوقاته، وإمكان أن تكون أفضل ممّا هي

عليه فعلًا، وأبرز مثال لذٰلك هو وجود الشرّ في عالم الطبيعة والمادّة، كالزلازل والبراكين والأمراض وغيرها من الكوارث الطبيعيّة؛ إذ لو كان الإلٰه مطلق العلم والحكمة والقدرة لخلق العالم من دون أن يكون فيه وجود للشرّ؛ فإنّ وجود هٰذا العالم بدون شرٍّ هو أفضل وأصلح منه مع وجود الشرّ.

وقد دعاهم هٰذا الافتراض إلى إنكار وجود الإلٰه الخالق للعالم؛ لأنّ وجود الشرّ في العالم يقتضي عدم خلق العالم على وفق النظام الأفضل والأكمل، وهو يعني وجود النقص في العلم والحكمة والقدرة الّتي يثبتها الإلٰهيّون لذٰلك الإلٰه المفترض، والّتي كانت هي مقتضى أدلّتهم في إثبات الوجود الإلٰهيّ، فهٰذا يكشف عن وهن تلك الأدلّة وعدم صحّتها؛ لثبوت ما يناقض النتيجة الّتي انتهت إليها.

وبعبارةٍ أخرى نقول: إنّ وجود الشرّ يعني عدم خلق العالم على وفق أفضل نظامٍ، وهٰذا يعني أنّ الإلٰه الخالق للعالم ـ لو كان موجودًا ـ فهو ناقصٌ في العلم والحكمة والإرادة، ولٰكنّ أدلّة ثبوت الوجود الإلٰهيّ تنتهي إلى كونه مطلقًا لا نقص فيه، فوجود الشرّ يعدّ ناقضًا لهٰذه النتيجة ومانعًا منها.

إنّ مسألة وجود الشرّ في العالم مسألةٌ كبيرةٌ ومفصّلةٌ، يتناولها الحكماء والمتكلّمون في مواضع شتّى من المسائل الّتي يبحثونها في تلك

العلوم، والّذي يهمّنا فعلًا منها هنا هو التنبيه على مدخليّة الوهم فيها؛ إذ إنّ افتراض إمكان أن يكون عالم المادّة ـ بما له من خصوصياتٍ ومقتضياتٍ ـ خاليًا من الشرّ هو محض حكمٍ وهميٍّ منتزعٍ من تخيّل ذٰلك العالم بهٰذه الصفة، أغفلت فيه خصوصيّات الموضوع والمحمول، وبيان ذٰلك: أنّ عالم المادّة فيه مجموعةٌ كبيرةٌ جدًّا من المكوّنات، هي عبارةٌ عن طبائع لها أفرادٌ متكثّرةٌ تشكّل بمجموعها عالمًا يسمّى بعالم الطبيعة أو المادّة، وكلّ واحدةٍ من هٰذه الطبائع جعلت فيه؛ ليكون لها أثرٌ معيّنٌ تساهم به لتؤدّي دورها في هٰذا العالم، فمثلًا: النارُ خلقت؛ لتكون مصدرًا للحرارة، والماء ليكون مصدرًا للرطوبة والبرودة، وكلّ واحدةٍ من النباتات تكون مصدرًا للخشب أو الأوراق أو الثمار المتنوّعة، وهٰكذا الحيوانات، وسيّدها الإنسان.

وهٰذا النوع من الوجود يراد له أن يكون تكامليًّا بين موجوداته، بحيث يخدم بعضها بعضًا، فكلّ واحدٍ من الموجودات تقدّم الأثر الناتج عنها في خدمة هٰذه الحياة؛ ليستفيد منه الآخرون ويديموا حياتهم، فالأرض بجميع مكوّناتها، تقدّم الأملاح والمعادن وما فيها من موادّ غذائيّةٍ لينمو بها النباتات والأشجار، والأشجار تقدّم الثمار والأوراق ليأكلها الحيوان، والحيوان يقدّم ما لديه؛ لينتفع بها الآخرون ويستخدموها، وهٰكذا كلّ جزئيّةٍ من مكوّنات هٰذا العالم.

ولٰكن، من الواضح جدًّا أنّ مثل هٰذا النوع من الوجود ـ الّذي تتعدّد فيه المكوّنات وتختلف في متطلّباتها وآثارها ـ كما أنّ فيه تخادمًا بين مكوّناته، فإنّه يستوجب التصادم بينها، فالنار مثلًا بوصفها موجودًا من موجودات هٰذا العالم وجدت لتكون مصدرًا من مصادر الحرارة، وكم لذٰلك من أهمّيّةٍ ودورٍ كبيرٍ في حياة الناس؛ فإنّ الحرارة اليوم يعتمد عليها الإنسان في كلّ صناعاته وتطوّره، لٰكنّ النار تبقى محرقةً في كلّ الظروف والأحوال، حتّى لو قادتها الرياح لتكوّن حريقًا كبيرًا قد يلتهم غابةً أو قريةً بكلّ ما فيها.

إنّ ما يريده أصحاب هٰذه الإشكاليّة، هو أن تكون النار مصدرًا للحرارة والإحراق، ولٰكنّها لو تماسّت مع حيوانٍ أو إنسانٍ، فلا بدّ أن تتوقّف عن إصدار الحرارة، ولا تحرق في هٰذه الحالة، فهل هٰذا ممكنٌ؟ وهل هٰذا يتناسب مع النظام؟ وهل يمكن أن تتطوّر الحياة مع افتراض أنّ النار مرّةً تولّد الحرارة وتحرق، ومرّة لا تفعل ذٰلك؟!

فلو أنّ مهندسًا ماهرًا صمّم مصنعًا كاملًا وبناه على الأرض، ولٰكنّه لمّا نفخ فيه النار لتتحرّك مكائنه، لم تولّد النار الحرارة ولم يتحرّك شيءٌ، فهل هٰذا مقبولٌ؟ وهل هٰذا موافقٌ للنظام الصحيح الّذي يريده هٰؤلاء؟!

إذا كانت الأمور تجري بهٰذا الشكل، فهٰذا يعني أنّ العالم يسوده

اللانظام، وكيف يمكن للإنسان أو لأيّ مكوّنٍ من مكوّنات هٰذا العالم أن ينظّم حياته بإرادته، أو تتنظم حياته بغير إرادته، ويتصرّف بشكلٍ صحيحٍ وهو لا يدري ولا يتوقّع أيّ أثرٍ يمكن أن يصدر عن أيّ موجودٍ في العالم؟! فالنار قد لا تحرق والماء قد لا يبرّد... إلخ.

من الواضح أنّ الشرور من ملازمات هٰذا العالم الّتي لا يمكن فصلها عنه، وإذا لوحظت خصوصيّات مكوّناته ومتطلّباتها، فلا بدّ أن تتكيّف معها الحياة لتجنّبها أو لتقليل أثرها. وتصوّر عالمٍ للمادّة من دون أن يقع فيه أيّ شرٍّ هو محض خيالٍ، والحكم بكون العالم المادّيّ يمكن أن يكون بلا شرٍّ ما هو إلّا حكمٌ وهميٌّ أغفلت فيه خصوصيّات تلك المكوّنات.

ومن هنا ينقدح في الذهن المعنى الصحيح للنظام الأكمل والأصلح الّذي جعل الإلٰه الخالق هٰذا العالم عليه، فهو النظام الّذي ينسّق العلاقات الوجوديّة بين مكوّنات العالم مع الحفاظ على خصوصيّات كلّ واحدٍ من تلك المكوّنات؛ لتكون في نسقٍ وجوديٍّ واحدٍ تخدم مكوّناته بعضها بعضًا وتتأثّر بعضها ببعضٍ؛ ليكون الناتج من هٰذا المزيج الكبير أعلى مستوًى ممكنٍ من الخير والكمال.

وليس معنى النظام الأكمل هو التخلّص من خصائص مكوّناته أينما كانت تشكّل شرًّا على غيرها، كما يتوهّمه هٰؤلاء؛ فإنّ هٰذا

سيؤدّي إلى اللانظام والعشوائيّة الّتي يخرج بها هٰذا العالم عن كونه عالمًا منسجمًا ومتّسقًا.

### وقوع الشرّ وفق الإرادة الإلٰهيّة

وقع البحث في كون صدور الشرّ من بعض الموجودات هل هو وفق الإرادة الإلٰهيّة، أو لا؟ وقد وقع الجواب عن هٰذا التساؤل في محلّه بأنّ لا شيء يكون في هٰذا العالم إلّا بإرادته سبحانه وتعالى، ولٰكن من الواضح أنّ الإرادة الإلٰهيّة إنّما تعلّقت بالشيء أوّلًا وبالذات؛ لأنّه خيرٌ ومصدرٌ للخير، فالإرادة الإلٰهيّة تعلّقت بكون النار تولّد الحرارة وتحرق؛ لأنّ ذٰلك مصدر خيرٍ لموجودات هٰذا العالم. نعم، ربّما يتّفق أن تصبح هٰذه الحرارة وهٰذا الإحراق شرًّا على بعض الموجودات، وهٰذا واقع تحت الإرادة الإلٰهيّة، ولٰكن بالعرض لا بالذات، أي باعتبار أنّه من لوازم اختصاص النار بهٰذه الخصوصيّة، وهي كونها مصدرًا للحرارة وسببًا للإحراق.

### التشكيك في إطلاق القدرة الإلٰهيّة

وربّما شكّكوا في القدرة الإلٰهيّة بنحوٍ آخر، وهو أن قالوا: إنّ الإلٰهيّين يدّعون أن إلٰه العالم مطلق القدرة والعلم، في حين لا يمكن أن تجتمع القدرة المطلقة مع العلم المطلق؛ لأنّ هٰذا الإلٰه غير قادرٍ على أن يغيّر رأيه في أيّ مسألةٍ، فهو لو كان لعلم بعلمه المطلق أنّ

شرًّا ما سيحصل في زمانٍ ما ومكانٍ ما، ولو كان قادرًا مطلقًا لتدخّل وغيّر الأحداث، بحيث لا يقع ذٰلك الشرّ الّذي علم به منذ وقتٍ سابقٍ، فيغيّر مجرى تاريخ الإنسانيّة وجنّبها وقوع ذٰلك الشرّ، فكان بإمكانه أن يقوم بعملٍ ما ليحول دون وقوع ذٰلك الشرّ، ولٰكنّه لم يفعل شيئًا، فليست قدرته مطلقةً كما يدّعي الإلٰهيّون.

قال دوكينز: «وبالمناسبة، فإنّ بعض علماء المنطق لاحظوا عدم إمكانيّة اجتماع موضوع العلم الكلّيّ والقدرة الكلّيّة؛ حيث لو كان الإلٰه كلّيّ المعرفة، فهو يعرف بالتأكيد ومسبقًا كيف سيتدخّل بقدرته الكلّيّة ليغيّر مجرى التاريخ، هٰذا يعني بأنّه لا يستطيع تغيير رأيه بهٰذا الموضوع، فهو بالتالي ليس كلّيّ القدرة؛ لأنّ هناك شيئًا لا يستطيع عمله...»[1].

إنّ الملحدين في طرحهم لهٰذه الإشكاليّة وقعوا تحت تأثير الوهم من جهتين، وهما:

**الجهة الأولى**: أنّ القدرة الإلٰهيّة إنّما تتعلّق بما هو ممكنٌ، ولا يصحّ تعلّقها بما هو ممتنعٌ في ذاته عن التحقّق؛ فإن العجز هنا ليس في قدرة الإلٰه، وإنّما القابل غير مستعدٍّ ولا يتحمّل أن يوجد؛ لأنّه مستحيلٌ في ذاته، فيكون افتراض وجوده يلزم منه المحال، هٰذا بنحوٍ عامٍّ ومطلقٍ.

---

(1) دوكينز، ريتشارد، وهم الإلٰه، ص 80.

وفي مسألة حصول الشرّ في العالم، فإنّه تقدّم وأن قلنا إنّ حصول الشرّ من بعض الموجودات تجاه الموجودات الأخرى أمرٌ ملازمٌ لوجود موجودات هٰذا العالم المادّيّ، وهو يعني أنّ تلك الآثار الّتي تصدر عنها ونسمّيها شرًّا هي مقتضى ذوات تلك الموجودات، ولا يمكن التفكيك بين الذات ومقتضاها، إلّا بأن تتغيّر تلك الذات إلى ذاتٍ أخرى غيرها، فلا تكون هي هي، فالحرارة والإحراق ـ مثلًا ـ هو مقتضى ذات النار وأثرها، فلا يمكن التفكيك بين النار والحرارة، بأن تكون هناك نارٌ ولا حرارةٌ معها في بعض الحالات ـ وهي حالات وقوع الشرّ من جهة النار على بعض الموجودات ـ إلّا بأن نجعل النار ليست نارًا بل شيئًا آخر، فلا تكون النار نارًا، ولا يمكن عندها التعامل مع النار على أنّها نارٌ تقتضي أثرًا معيّنًا، فعند إرادة إيجاد النار لا بدّ أن تقبل مع لوازمها، وهي الحرارة والإحراق، فإمّا أن توجد جميعًا، وإمّا ألّا توجد، والخير الكثير متعلّقٌ بوجود النار مع لوازمها كما هو واضحٌ، فلا يترك ذٰلك الخير الكثير لأجل ما يقع من شرٍّ بسبب هٰذا الموجود الّذي هو النار.

ووقوع الشرّ في هٰذا العالم ليس مختصًّا بالإنسان، بل قد يكون نفس الإنسان شرًّا على غيره من الموجودات، فالإنسان ـ مثلًا ـ لأجل أن يتكامل يمنع غيره من الكمال، فهو يأكل النباتات فيمنع

كمالها، ويقتل الحيوانات ليأكلها ويمنعها من كمالها، فهو بالنسبة إليها شرٌّ، ولٰكنّ هٰذا الشرّ الصادر عن الإنسان هو مقتضى ذاته، وكونه ذا جسمٍ حيوانيٍّ يحتاج إلى الأكل والتغذّي، فهل يمكن منع الإنسان من الأكل للحيلولة دون وقوع هٰذا الشرّ على النباتات والحيوانات؟! فالتفكيك بين الشيء ومقتضاه أمرٌ ممتنع التحقّق، وافتراض أنّ الممتنع يمكن أن يتحقّق ليس إلّا حكمًا وهميًّا فرضه مقام التخيّل؛ لأجل إمكان تخيّله لا إمكان وقوعه، وفرض كون العالم خاليًا من أيّ نقصٍ وشرٍّ، ممتنعٌ في عالمٍ ذي طبيعةٍ مادّيّةٍ؛ إذ إنّ حصول التصادم والتزاحم في الحركة التكامليّة لموجودات هٰذا العالم من اللوازم الذاتيّة للوجود المادّيّ.

وبالجملة، فإنّ كون الإلٰه ذا قدرةٍ كلّيّةٍ لا يعني أنّ قدرته قد تعلّقت بكلّ ما نتخيّل أنّه ممكن الحصول، وإنّما هو قادرٌ على ما يمكن حصوله في نفسه، وإلّا فإنّ ممتنع الوجود في نفسه لا تتعلّق به القدرة، وإن كان بإمكاننا تخيّل حصوله، إلّا أن نفترض أنّ ذاته قد تغيّرت، بحيث أصبحت لا تأبى التحقّق والوجود، ولٰكن هٰذا ليس هو ذاك.

**الجهة الثانية**: في هٰذه الإشكاليّة قاموا بقياس الإلٰه على الإنسان وأفعاله، وهٰذا ليس إلّا محض توهّمٍ وخيالٍ، فالإنسان باعتبار محدوديّة علمه واكتنافه بالبعد الزمنيّ يقوم بتغيير رأيه متى ما اكتشف أنّ رأيه

السابق كان خطأً، أو أنّ هناك رأيًا آخر أفضل له من رأيه الأوّل؛ وذٰلك لإمكان وقوعه في الخطإ في تقدير الأمور، وأمّا بالنسبة للإلٰه الخالق المطلق العلم والقدرة، فإنّ إطلاق علمه وقدرته يلزمه صدور العالم عنه على وفق النظام الأصلح والأكمل بكلّ جزئيّاته وخصوصيّاته، وقولهم إنّه لو كان يعلم بوقوع شيءٍ مستقبلًا لأمكنه أن يغيّر رأيه ويحول دون وقوعه؛ وهمٌ، فهو يعلم بكلّ الأمور علمًا مطلقًا ومفصّلًا، فوقع تقديرها وقضاؤها على وفق ذٰلك، كما أنّه خارجٌ عن عمود الزمان، فلا يُتصوّر أنّ له حالةً قبليّةً وحالةً بعديّةً بحسب الزمان، فمقام التعقّل يفترض النظر في خصوصيّات المحكوم عليه، وكذٰلك الحكم قبل البتّ في الحكم، فكونه واجب الوجود يمنع أن يكون له امتدادٌ زمنيٌّ، ويمنع وجود القبليّة والبعديّة الامتداديّة في حقّه ووجوده؛ وعليه فلا يصحّ لنا أن نقول قد إنّه أراد قبلًا هٰذا، والآن غيّر رأيه ليريد أمرًا آخر، بل كلّ ما له فهو بالفعل، وليس هناك شيءٌ بالقوّة، لننتظر خروجه إلى الفعل.

## النحو الرابع: تجسيم الذات الإلٰهيّة

إنّ من يعتقد بوجود ذاتٍ إلٰهيّةٍ خالقةٍ لهٰذا الكون من خلال إيمانه الدينيّ، أو من خلال نشوئه في بيئةٍ تؤمن بوجود خالقٍ للكون، فإنّ إيمانه يدعوه إلى الاعتقاد بوجود هٰذا الخالق ولو على نحو

القبول والتسليم من دون أن يكون عن تحقيقٍ وبحثٍ، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ وهمه يمنعه من تعقّل أنّ هٰذا الإلٰه على خلاف ما اعتاده في عالم الطبيعة من الأجسام وخصائصها، فإنّه ولأجل الجمع بين تلك الجهتين يفترض أنّ الذات الإلٰهيّة جسمٌ من الأجسام ولها نفس خصائصها، غايتها أنّه يجعل لها كيفًا من الصفات يتناسب مع كونها ذاتًا لإلٰهٍ مالكٍ جبّارٍ.

وعلى سبيل المثال، فإنّ ابن تيميّة يفسّر عالم الغيب ـ الوارد في النصوص الدينيّة في قبال عالم الشهادة وهو العالم المدرك بالحواسّ ـ بأنّه عالمٌ يمكن إدراكه بتوسّط الحواس، ولٰكنّه لا يحسّ في هٰذا العالم فعلًا، لتوقّف الإحساس به على شروطٍ غير متحقّقةٍ في هٰذا العالم، ولٰكن يمكن أن يحسّ في عالمٍ آخر تتحقّق فيه تلك الشروط، وهو عالم الآخرة؛ إذ قال في ردّه على ابن سينا عند كلامه عن الإدراك الحسّيّ وتفريقه بين المحسوس والمعقول من الأشياء الخارجيّة: «وهٰذا من مثارات غلطهم؛ فإنّهم لا يفرّقون في المحسوس بين ما هو محسوسٌ بالفعل لنا، وبين ما يمكن إحساسه، وإن كنّا الآن لا نستطيع أن نحسّه، فإن عني بالمحسوس الأوّل، فلا ريب أنّ الأعيان منها ما هو محسوسٌ ومنها ما ليس بمحسوسٍ، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوسًا لنا، فلا نشهده الآن، بل هو

غيبٌ عنا، ولٰكن هو ممّا يمكن إحساسه، وممّا يحسّه الناس بعد الموت؛ ولهٰذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسيم الأمور إلى غيبٍ وشهادةٍ... وأمّا هٰؤلاء [ويقصد الحكماء] فيقسّمونها إلى محسوسٍ ومعقولٍ، والمعقول في الحقيقة ما كان في العقل، وأمّا الموجودات الخارجيّة، فيمكن أن ينالها الحسّ، وأن يتوقّف الإحساس بها على شروطٍ منتفيةٍ الآن»[1].

هٰذه النظرة الحسّيّة للعالم تشابه إلى حدٍّ كبيرٍ نظرة المادّيّين ـ غايتها أنّ المادّيّين لا يؤمنون بوجود إلٰهٍ خالقٍ للعالم، بل إنّ المادّة هي الّتي أوجدت العالم ـ ولهٰذا فإنّ ابن تيميّة يرى كالمادّيّين أنّ الأداة المعرفيّة الّتي تكشف عن الخارج هي أداة الحسّ فقط، قال: «إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذٰلك، فهٰذه هي الطرق الّتي تعرف بها الأشياء...»[2].

وهو لا يرى للعقل أيّ دورٍ في الكشف عن الواقع الخارجيّ بنحوٍ مستقلٍّ، بل لا يكون ذٰلك إلّا بتوسّط الحسّ، قال: «فأمّا العقل الّذي

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 33.

(2) ابن تيميّة، أحمد، نقض المنطق، ص 150.

هو عقل الأمور العامّة الّتي أفرادها موجودةٌ في الخارج بغير حسٍّ، فهٰذا لا يُتصوّر، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد ذٰلك، وأنّه لا يعقل مستغنيًا عن الحسّ الباطن أو الظاهر لكلّيّاتٍ مقدّرةٍ في نفسه، مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحني، والمثلّث والمربّع، والواجب والممكن والممتنع، ونحو ذٰلك ممّا يفرضه هو ويقدّره، فأمّا العلم بمطابقة ذٰلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجيّة، فلا بدّ فيه من الحسّ الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحسّ مع العقل ـ كاجتماع البصر والعقل ـ أمكن أن تدرك الحقائق الموجودة المعيّنة، ويعقل حكمها العامّ الّذي يندرج فيه أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق، وهٰذا هو اعتبار العقل وقياسه.

وإذا انفرد الإحساس الباطن أو الظاهر أدرك وجود الموجود المعيّن، وإذا انفرد المعقول المجرّد علم الكلّيّات المقدّرة فيه الّتي قد يكون لها وجودٌ في الخارج وقد لا يكون، ولا يعلم وجود أعيانها وعدم وجود أعيانها إلّا بإحساسٍ باطنٍ أو ظاهرٍ»[1].

وبناءً على هٰذه الرؤية الحسّيّة الّتي تبنّاها ابن تيميّة في معرفة الواقع، فهناك تعريفٌ خاصٌّ عنده للعقل الّذي عبّر عنه بـ "العقل الجسمانيّ"، ويصرّح بأنّ العقل عند الجمهور لا ينفكّ من التخيّل،

---

(1) المصدر السابق، ص 163.

بل ما لا يتخيّله الجمهور فهو عدمٌ[1]. وكذٰلك يقول: «إنّ جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال»[2].

فإذا كان العقل لا ينفكّ عن التخيّل من جهةٍ، والوهم والخيال لا يتصوّران إلّا موجودًا متحيّزًا جسمانيًّا ـ كما يقول نفس ابن تيميّة[3] ـ من جهةٍ أخرى، فالنتيجة هي: أنّ العقل عنده عقلٌ خياليٌّ جسمانيٌّ يُدرك به الأمور المتحيّزة الجسمانيّة فحسب، قال ابن تيميّة: «إنّ الموجود هو المتخيّل والمحسوس، وإنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ، فهو عدمٌ»[4].

فيكون إطار تصرّف العقل عنده ونطاق نشاطاته هو المحسوسات، فالرؤية الكونيّة عند ابن تيميّة هي رؤيةٌ مادّيّةٌ حسّيّةٌ، والعقل يعمل ويتصرّف في المحسوسات، كما أنّ القوّة المتخيّلة تتصرّف في المحسوسات، لٰكنّ الفرق بين التخيّل والتعقّل عند ابن تيميّة هو أنّ العقل بعد ما اكتشف القدر المشترك بين الجزئيّات الحسّيّة يُسري ويعمّم حكم الجزئيّ المعيَّن إلى الجزئيّ المعيَّن الآخر،

---

(1) ابن تيمية، أحمد، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 393.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 263 – 265.

(3) يقول ابن تيميّة: «اتّفق العقلاء من أهل الإثبات والنفي، على أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجودًا إلّا متحيّزًا أو قائمًا بمتحيّزٍ، وهو الجسم وصفاته» [المصدر السابق، ج 1، ص 363 و364].

(4) ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

وهٰذا هو (قياس الغائب على الشاهد) أو قياس التمثيل الّذي يميّز العقلَ عن التخيّل وسيأتي توضيحه.

وهو لا يعتقد بوجود عالم للمعقولات، بل إنّ جميع المعقولات عنده مجرّد فروضٍ ذهنيّةٍ، لا واقع خارجيًّا لها، قال: «وقد تبيّن في غير هٰذا الموضع أنّ ما يثبتونه من المجرّدات العقليّة الحوادث، الّتي هي العقول والنفوس والموادّ والصور، إنّما وجودها في الأذهان لا في الأعيان»[1].

## النحو الخامس: تشبيه الذات الإلٰهيّة بمخلوقاتها

إنّ مشكلة التشبيه يقع فيها الكثير من الناس ممّن يعتقدون بوجود الذات الإلٰهيّة المقدّسة، ولعلّ هٰذا الأمر من أوضح تجلّيات تأثير القوّة الواهمة على الإنسان وأكثرها ابتلاءً، وقد يقع التشبيه في نفس الذات الإلٰهيّة بأن تُشبّه نفس الذات بالأجسام، فيتوهّم كون الذات الإلٰهيّة ذات طبيعةٍ جسمانيّةٍ تعالت وتقدّست عن ذٰلك، وقد تقدّم هٰذا الأمر في النقطة السابقة.

وقد يقع التشبيه في صفات الذات الإلٰهيّة، وهٰذا المورد هو الأكثر انتشارًا بين المؤمنين بالذات الإلٰهيّة، وسنتكلّم أدناه عنه بنوعٍ من التفصيل.

يعدّ بحث الصفات الإلٰهيّة من أهمّ البحوث في الإلٰهيّات، ويترتّب

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 3، ص 109.

عليه الكثير من المسائل العقديّة والسلوكيّة، فالتصوّر الّذي يحمله كلّ إنسانٍ معتقدٍ بالوجود الإلٰهيّ عن الذات الإلٰهيّة المقدّسة يعتمد تمامًا على فهمه الصحيح لصفاتها؛ إذ لا يمكن تعلّق المعرفة البشريّة بكنه الذات الإلٰهيّة المقدّسة وحقيقتها؛ لانتفاء الماهيّة عنها وعدم محدوديّتها، فلا وجود علميًّا لها من حيث هي في الأذهان؛ إذ إنّها صرف الوجود العينيّ الأصيل، فكانت المعرفة المتعلّقة بها معرفةً بالوجه لا بالكنه، أي معرفةً بها عن طريق معرفة اللوازم والصفات والآثار الصادرة عنها، والجهل بهٰذه الأمور وعدم معرفتها بنحوٍ واقعيٍّ يؤدّي إلى حصول صورةٍ مشوّهةٍ عن تلك الذات المقدّسة، وهو ما يؤثّر بنحوٍ جدّيٍّ على الكثير من المسائل الاعتقاديّة المتفرّعة عليها، والمباني الأخلاقيّة والسلوكيّة الفرديّة والاجتماعيّة.

ولا شكّ في أنّ للوهم والخيال مدخليّةً كبيرةً في هٰذا البحث؛ إذ تفهم وتفسّر صفات الذات الإلٰهيّة المقدّسة على ضوء فهم صفات المخلوقين، الّتي هي ذات طبيعةٍ محدودةٍ مقيّدةٍ بالجسم وخواصّه.

## تقسيم الصفات الإلٰهيّة

للصفات الإلٰهيّة تقسيماتٌ متعدّدةٌ من جهاتٍ مختلفةٍ، والّذي يهمّنا في هٰذا البحث ـ وهو تعلّق المعرفة بحقيقة تلك الصفات ـ هو انقسامها إلى نوعين، هما:

**الأوّل: الصفات الميتافيزيقيّة أو الفلسفيّة**: وهي تلك الأوصاف الّتي يكتشفها العقل بالتحليل الفلسفيّ أو البرهان، وذٰلك عندما يقوم بعمليّة تحليل الموجودات وتصنيفها لمعرفة عللها ومبادئها العالية، وعندما يصل البحث الميتافيزيقيّ إلى إثبات العلّة الأولى يقع البحث عن صفاتها الّتي تمتاز بها عن سائر الموجودات؛ ولذٰلك تكون هٰذه الصفات مختصّةً بتلك العلّة وهي الذات الإلٰهيّة المقدّسة، لا يشترك معها فيها أحدٌ، وذٰلك كوجوب الوجود، والبساطة الوجوديّة المطلقة، والوحدة الحقيقيّة، والإطلاق وعدم التناهي الوجوديّ.

وعادةً ما تكون الألفاظ الدالّة عليها عبارةً عن مصطلحاتٍ مستحدثةٍ أو منقولةٍ من اللغة، يستخدمها روّاد العلوم الحكميّة والفلسفيّة للدلالة على معاني تلك الصفات؛ ولهٰذا لم يقع الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين في معاني تلك الصفات، ولا في صحّة اتّصاف الذات المقدّسة بها، وإنّما وقع الكلام في صحّة تسمية الذات المقدّسة بتلك الصفات، خصوصًا عند ممارسة العبادات الدينيّة كالدعاء والصلاة وسائر العبادات، وهٰذا يعتمد على كون الأسماء الّتي تطلق على الذات الإلٰهيّة المقدّسة توقيفيّةً، فلا يطلق عليه إلّا ما ورد في النصوص الدينيّة، أو غير توقيفيّةٍ، فيصحّ إطلاق أيّ اسمٍ تدلّ عليه الصفة ما دامت تليق بقدسيّة تلك الذات[1].

---

(1) انظر: سبحاني، جعفر، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 87 ـ 91.

**الثاني**: **الصفات الخبريّة**: وهي الأوصاف الّتي ذكرت في النصوص الدينيّة كآيات الكتاب الكريم والسنّة الشريفة، وعادةً ما تكون هٰذه الصفات مشتركةً في حملها على الذات الإلٰهيّة المقدّسة وسائر الموجودات، وخصوصًا الإنسان، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، وقد تكون مختصّةً إذا لوحظت بالذات لا بالعرض، كالخالقيّة والرازقيّة.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ من أكثر الملابسات والإبهامات الدلاليّة في لغة الدين والنصّ الشرعيّ تكمن في تحليل الألفاظ الدالّة على هٰذه الصفات، عندما يتمّ إسنادها إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة، فهٰذه الألفاظ عندما تستعمل في العرف وتطلق على أفراد الإنسان أو غيره من المخلوقات، تكون معانيها واضحةً وقابلةً للفهم؛ لأنّها تكون معلومةً بشكلٍ مباشرٍ بالحواسّ، أو عن طريق آثارها المحسوسة، ولٰكنّها عندما تستعمل في الدلالة على الصفات المنسوبة إلى الذات الإلٰهيّة المتقدّسة والمتعالية عن مخلوقاتها، فإنّها تشكّل مفارقةً وصعوبةً كبيرةً في فهمها؛ ولهٰذا تعدّدت المدارس في تفسير هٰذا النوع من الصفات.

والاشكاليّة المهمّة الموجودة في تفسير هٰذه الصفات، تكمن في أنّها تكون مستعملةً عند العرف في الأمور المحسوسة، فيكون مفتاح الفهم للألفاظ الدالّة عليها هو الوقوف على معانيها العرفيّة؛ لأنّ

الدين لم يأت بلغةٍ جديدةٍ تحدّد مدلولاتها الكلاميّة أو الفلسفيّة المرادة بنحوٍ جدّيٍّ للشارع المقدّس بشكلٍ مباشرٍ، بل استعمل نفس اللغة العرفيّة السائدة في عصر النصّ، ولٰكنّه اعتمد على القرائن اللفظيّة في نفس النصّ أو في نصوصٍ أُخر، كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1]، أو القرائن العقليّة الحافّة بالنصّ، ليحترز عن وقوع المخاطب بتلك النصوص في إشكاليّة تشبيهه عزّ وجلّ بمخلوقاته.

إنّ كثرة استعمال تلك الألفاظ في الدلالة على صفات الموجودات المحسوسة كالإنسان وغيره، أكسب تلك الألفاظ دلالاتٍ التزاميّةً أو ضمنيّةً تناسب الموجودات الجسمانيّة المحسوسة الممكنة، الأمر الّذي سبّب عدم صحّة إطلاقها ـ مع ما يكتنفها من تلك الدلالات واللوازم ـ على الذات الإلٰهيّة المقدّسة، بل لا بدّ من تخليصها أوّلًا من تلك الدلالات؛ لتكون منسجمةً مع الذات الإلٰهيّة الواجبة الغنيّة المطلقة.

وهٰذا أمرٌ في غاية الصعوبة، وخصوصًا بالنسبة لمن لم يتعوّد على التحليلات العقليّة الدقيقة، ولم يُحكم المباني الحِكميّة، ولم يستحضرها في ذهنه عند التعامل مع هٰذا الموضوع؛ فإنّه سيكون في معرض الوقوع تحت تأثير الوهم لا محالة؛ لأنّ من أهمّ مغالطات

---

(1) سورة الشورى: 11.

الوهم ـ كما تقدّم ـ أنّه عند الحكم وإثبات وصفٍ ما لموضوعٍ معقولٍ غير محسوسٍ، ينقل حكم المحسوس إلى المعقول، فينسب للذات الإلٰهيّة ما لا يليق بها من صفات الممكنات والجسمانيّات تعالت وتقدّست عن ذٰلك.

ومن أمثلة هٰذه الصفات في القرآن الكريم صفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، وقوله: ﴿**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...**﴾[2]، وصفة أنّ له كرسيًّا في قوله عزّ وجلّ: ﴿**... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...**﴾[3]، وصفة أنّ له يدًا في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...**﴾[4]، وصفة أنّ له وجهًا في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾، وقوله: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[5]، وصفة إمكان رؤيته كما في قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[6]، وغيرها الكثير.

---

(1) سورة طٰه: 5.

(2) سورة الرعد: 2.

(3) سورة البقرة: 255.

(4) سورة الفتح: 10.

(5) سورة الرحمٰن: 27.

(6) سورة القيامة: 22 و23.

وقد وقع خلافٌ كبيرٌ بين متكلّمي المسلمين في كيفيّة التعامل مع مثل هٰذه الصفات، يقول الشيخ سبحاني: «إنّ تفسير الصفات الخبريّة ـ كالاستواء واليد والعين ـ أوجد اختلافًا عميقًا بين المتكلّمين، فأهل الحديث والأشاعرة من المثبتين لها؛ ولذٰلك اشتهروا بالصفاتيّة، في مقابل المعتزلة الّذين يؤوّلونها ولا يثبتونها بما يتبادر منها في ظواهرها... وأمّا الماتريديّة، فالظاهر أنّ منهجهم هو التنزيه ظاهرًا وباطنًا، ولٰكنّهم بين مفوّضٍ معانيها لله سبحانه، أو مفسّرٍ لها مثل العدليّة الّذين سمّتهم الأشاعرة بالمؤوّلة»[1].

## تفسير الصفات الخبريّة

انقسم المسلمون إلى أربع طوائف رئيسيّة في كيفيّة التعامل مع هٰذه الصفات وتفسيرها، وهي:

**الطائفة الأولى: المشبّهة**

ذهب أصحاب هٰذا القول إلى الأخذ بظواهر الصفات الخبريّة على ما يفهم منها في العرف، وإثباتها لله مع تشبيهها بصفات الأجسام.

قال الشهرستانيّ: «وأمّا ما ورد في التنزيل ـ من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقيّة وغير ذٰلك ـ فأجروها

---

(1) سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، ج 9، ص 69.

على ظاهرها، أعني ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وكذٰلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها في قوله ﷺ: "خلق آدم على صورة الرحمٰن"، وقوله: "حتّى يضع الجبّار قدمه في النار"، وقوله: "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن"، وقوله: "خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا"، وقوله: "وضع يده أو كفّه على كتفي"، وقوله: "حتّى وجدت برد أنامله على كتفي" إلى غير ذٰلك؛ أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام»[1].

**الطائفة الثانية: المفوّضة**

وقد ذهب جمعٌ من المسلمين إلى تفويض المعنى من هٰذه الصفات إلى الله تعالى، وهم على فرقتين:

**الفرقة الأولى:** وهم يذهبون إلى القول بأنّ معنى هٰذه الصفات غير معلومٍ لنا، ونحن غير مكلّفين بتفسير معناها، وما علينا إلّا نسبة اللفظ الدالّ عليها إلى الذات المقدّسة من غير إعطاء معنًى لها، فهم يذهبون إلى تعطيل العقل عن فهم الصفات الخبريّة وتفسيرها.

قال الشهرستانيّ: «ومنهم [ويقصد من السلف] من توقّف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أنّ الله ـ تعالى ـ ليس كمثله

(1) الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 121.

شيءٌ، فلا يشبه شيئًا من المخلوقات ولا يشبهه شيءٌ منها، وقطعنا بذٰلك، إلّا أنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، ومثل قوله: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[2]، ومثل قوله: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾[3]، إلى غير ذٰلك، ولسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هٰذه الآيات وتأويلها، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له، وليس كمثله شيءٌ، وذٰلك قد أثبتناه يقينًا»[4].

وقال النوويّ في تعليقه على أحد الأحاديث في صحيح مسلم: «... هٰذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرّاتٍ في كتاب الإيمان: أحدهما، الإيمان به من غير خوضٍ في معناه، مع اعتقاد أنّ الله ـ تعالى ـ ليس كمثله شيءٌ، وتنزيهه عن سمات المخلوقات، والثاني تأويله بما يليق به...»[5].

**الفرقة الثانية**: وهٰؤلاء يذهبون إلى حمل هٰذه الصفات على معانيها العرفيّة، وإثباتها إلى الذات المقدّسة من غير تكييفٍ، أي أنّ كيفيّة اتّصاف الذات بهٰذا المعنى غير معلومٍ لنا، وهو مفوّضٌ إلى الله تعالى؛

---

(1) سورة طٰه: 5.

(2) سورة ص: 75.

(3) سورة الفجر: 22.

(4) الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، ص 104 و105.

(5) النوويّ، يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، ج 5، ص 24.

إذ لا يعلم كيفيّة اتّصاف الذات بتلك الصفة إلّا هو، وهٰذا هو مذهب أكثر الأشاعرة، وما يعرف بالسلفيّة.

أخرج البيهقيّ في "الأسماء والصفات"، قال: «... سمعت يحيى بن يحيى يقول: كنّا عند مالك بن أنسٍ، فجاء رجلٌ فقال: يا أبا عبد الله، الرحمٰن على العرش استوى، فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالكٌ رأسه حتّى علاه الرحضاء ـ أي العرق ـ ثمّ قال: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلّا مبتدعًا، فأمر به أن يخرج»[1].

وقال ابن باز: «وعقيدتهم [ويقصد الصحابة] في أسماء الله وصفاته، الإيمان بها، وإمرارها كما جاءت وعدم التكييف والتمثيل، فهم يؤمنون بأنّ الله هو السميع البصير، الحكيم العليم، الرحمٰن الرحيم، وأنّه على العرش استوى فوق جميع الخلق، وأنّه العليّ العظيم سبحانه وتعالى... هٰذه عقيدة أصحاب النبيّ ﷺ في أسماء الله وصفاته، يؤمنون بأنّه ـ سبحانه ـ فوق العرش فوق جميع الخلق، وأنّه العليّ العظيم، وأنّ الأعمال الصالحة ترفع إليه، كما قال جلّ وعلا: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[2]، وقال

---

(1) البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ص 568.

(2) سورة فاطرٍ: 10.

جلّ وعلا: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[1]، والعروج: الصعود من أسفل إلى أعلى...»[2].

**الطائفة الثالثة: المؤوّلة**

يذهب أصحاب هٰذا القول إلى حمل هٰذه الصفات على خلاف الظاهر منها عرفًا، وتأويلها بما ينسجم مع تنزيه الذات الإلٰهيّة المقدّسة عن صفات الأجسام، قال الشيخ جعفر سبحاني: «إنّ المعتزلة هم المشهورون بهٰذه النظريّة؛ حيث يفسّرون اليد بالنعمة والقدرة، والاستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة»[3].

**الطائفة الرابعة: الحمل على المعنى المجازيّ**

وتذهب هٰذه الطائفة إلى أنّ الصفات الخبريّة لا يمكن حملها على معناها الحقيقيّ الظاهر منها عرفًا على الذات المقدّسة؛ لما يلزمه منها من التشبيه بالمخلوقات والتحديد؛ فلذٰلك تحمل على أنّها من باب المجاز والكناية عن معانٍ عاليةٍ تدلّ عليها تلك الألفاظ، وتصحّ نسبتها إلى الذات المقدّسة، والمعنى المجازي ـ كما هو معلومٌ ـ لا يكون خلافًا لظاهر اللفظ، بل هو من ظاهره، غاية الأمر أنّ اللفظ

---

(1) سورة المعارج: 4.

(2) ابن باز، عبد العزيز، فتاوى نورٌ على الدرب، ج 1، ص 115.

(3) سبحاني، جعفر، الإلٰهيّات على هدي الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 326.

إذا خلا من أيّ قرينةٍ صارفةٍ له عن معناه الحقيقيّ، يحمل على المعنى الّذي يتبادر منه عند العرف، وأمّا اذا اكتنف بالقرائن الّتي تصرفه عن معناه الحقيقيّ، فلا بدّ من حمله على المعنى المستفاد من مجموع نفس اللفظ بالإضافة إلى القرينة الحافّة به، ومعلومٌ أنّ القرينة الّتي تصرف اللفظ عن معناه الحقيقيّ، قد تكون متّصلةً بالكلام، وقد تكون منفصلةً عنه، والمنفصلةُ قد تكون لفظيّةً وقد تكون لبّيّةً.

وفي المقام يوجد هٰذا النوع من القرينة اللفظيّة، وهي كقوله عزّ وجلّ فيما يتعلّق بالذات المقدّسة وصفاتها وأفعالها: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، وكذا القرينة اللبّيّة وهي ما دلّ عليه العقل بالقطع واليقين من انتفاء الجسميّة ولوازمها عن الذات المقدّسة؛ وعليه فلا بدّ من حمل ألفاظ الصفات المنسوبة إلى الذات المقدّسة ـ ويكون معناها الحقيقيّ ممتنعًا على الذات ـ على معانيها المجازيّة.

وذٰلك مثل فهم معنى كلمة اليد في قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ في ضمن هٰذا التركيب الّذي هو كنايةٌ عن النصرة والإعانة، لا أنّ الله له يد الّتي هي الجارحة، ومن الواضح أنّ المجازات والكنايات من الأساليب المتعارفة في اللغة العربيّة[1].

(1) انظر: سبحاني، جعفر، الإلٰهيّات على هدي الكتاب والسنّة والعقل، ج 1، ص 329.

## تنبيهان

**الأوّل**: أنّ الفرق بين هٰذا القول والقول السابق، هو أنّ الحمل على المعنى المجازيّ أو الكنائيّ لا يكون إلّا وفق القرائن الحافّة باللفظ في الكلام، ومن المعلوم أنّه لا بدّ أن تكون هناك مناسبةٌ بين المعنيين الحقيقيّ والمجازيّ تصحّح استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ؛ ولذٰلك تكون هناك علاقةٌ بين المعنيين الحقيقيّ والمجازيّ، ولا يصحّ الاستعمال المجازيّ لو كان المعنيان أجنبيّان عن بعضهما تمامًا، وأمّا التأويل فهو حمل اللفظ على المعنى المجازيّ من دون قرينةٍ صارفةٍ له عن معناه الحقيقيّ لا لفظيّةٍ ولا حاليّةٍ، أو حمله على معنًى أجنبيٍّ تمامًا عن اللفظ، فلا يدلّ عليه لا على نحو الحقيقة ولا المجاز.

وأمّا القرائن العقليّة القطعيّة الحافّة باللفظ، فإن اعتبرت من ضمن القرائن الّتي تصرف اللفظ عن معناه الحقيقيّ إلى المجازيّ[1]، فلا يعدّ العمل بها من التأويل، وإن لم تعد كذٰلك، فحمل اللفظ

(1) كما هو مبنى أغلب علماء الإماميّة عند مراجعة استدلالاتهم بالنصوص الشرعيّة، قال السيّد الخوئيّ: «إنّ كلّ آيةٍ قرآنيّةٍ قامت القرينة العقليّة على خلاف ظاهرها، وجب صرفها عن ظاهرها بمقتضى القرينة، وهٰذا هو الموافق لبناء العقلاء في العمل بمقتضى القرينة القائمة على خلاف الظاهر، وهو ديدن العلماء أيضًا في آيات التجسيم، نحو قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾، فقد حملها العلماء على خلاف ظاهرها، لقيام القرينة العقليّة على خلافها» [الخوئيّ، أبو القاسم، صراط النجاة، ج 3، ص 445].

على مقتضاها يكون من التأويل.

**الثاني**: أنّ الحمل على المعنى المجازيّ أو الكنائيّ يكون في حالة عدم ورود دليلٍ معتبرٍ عن المعصومين عليهم السلام يفسّر ويؤوّل اللفظ، وأمّا في حالة ورود مثل هٰذا النصّ، فإنّه يعتبر قرينةً مفسّرةً ومبيّنةً للمعنى المراد من اللفظ الوارد في نصٍّ آخر، ولا يعدّ مثل هٰذا خروجًا عن القرآن والسنّة كما هو واضحٌ، وذٰلك مثل تأويل الكرسيّ في قوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ بالعلم، كما ذكر الشيخ الصدوق؛ حيث قال: «اعتقادنا في الكرسيّ أنّه وعاء جميع الخلق من العرش والسموات والأرض، وكلّ شيءٍ خلق الله ـ تعالى ـ في الكرسيّ، وفي وجهٍ آخر هو العلم، وقد سئل الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ والْأَرْضَ**﴾؟ قال: علمه»[1].

وهٰذا بناءً على ما رواه هو عن الإمام الصادق عليه السلام في كتابه التوحيد، قال: «حدثنا أبي رحمه الله... عن حفص بن غياثٍ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ قال: علمه»[2].

والأمثلة على الوقوع تحت تأثير الوهم في بحث الصفات الإلٰهيّة

---

(1) الصدوق، محمّد بن عليّ، الاعتقادات، ص 44، باب الاعتقاد في الكرسيّ.

(2) الصدوق، محمّد بن عليّ، التوحيد، ص 327.

كثيرةٌ جدًّا، ومن أوضحها هو القول بنزول الله عزّ وجلّ إلى السماء الدنيا، فهٰذا الشيخ ابن العثيمين وهو من كبار علماء السلفيّة المعاصرين عندما سئل عن حديث أبي هريرة الّذي نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يتنزّل ربّنا ـ تبارك وتعالى ـ كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فاستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[1].

قال في الجواب: «هٰذا الحديث حديثٌ عظيمٌ ذكر بعض أهل العلم أنّه بلغ حدّ التواتر عن النبيّ، ولا شكّ أنّه حديثٌ مستفيضٌ مشهورٌ، وقد شرحه شيخ الإسلام ابن تيميّة بكتابٍ مستقلٍّ؛ لما فيه من الفوائد العظيمة، ففيه ثبوت النزول لله ـ سبحانه وتعالى ـ لقوله: "يتنزّل ربّنا"، والنزول من صفات الله الفعليّة؛ لأنّه فعلٌ، وهٰذا النزول نزول الله نفسه حقيقةً؛ لأنّ الرسول أضافه إلى الله، ونحن نعلم أنّ الرسول أعلم الناس بالله، ونعلم كذٰلك أنّ الرسول أفصح الخلق، ونعلم كذٰلك أنّه أصدق الخلق فيما يخبر به، فليس في كلامه شيءٌ من الكذب، ولا يمكن أن يتقوّل على الله ـ تعالى ـ شيئًا لا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا في أحكامه، قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ**

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 7، ص 149.

**الْوَتِينَ﴾**[1]. ونعلم كذٰلك أنّ رسول الله ﷺ أنصح الخلق، وأنّه ﷺ لا يساويه أحدٌ من الخلق في النصحية للخلق، ونعلم كذٰلك أنّه ﷺ لا يريد من العباد إلّا أن يهتدوا، وهٰذا من تمام نصحه أنّه لا يريد منهم أن يضلّوا، فهو ﷺ، أعلم الخلق بالله، وأنصح الخلق للخلق، وأفصح الخلق فيما ينطق به، وكذٰلك لا يريد إلّا الهداية للخلق، فإذا قال: "ينزل ربّنا" فإنّ أيّ إنسانٍ يقول: خلاف ظاهر هٰذا اللفظ قد اتّهم النبيّ ﷺ إمّا بأنّه غير عالمٍ، فمثلًا: إذا قال: المراد ينزل أمره، نقول: أنت أعلم بالله من رسول الله ﷺ، فالرسول يقول: "ينزل ربّنا" وأنت تقول: ينزل أمره، أأنت أعلم أو رسول الله؟! أو أنّه اتّهمه بأنّه لا يريد النصح للخلق؛ حيث عمى عليهم فخاطبهم بما يريد خلافه، ولا شكّ أنّ الإنسان الّذي يخاطب الناس بما يريد خلافه، غير ناصحٍ لهم، أو نقول: أنت الآن اتّهمت الرسول ﷺ بأنّه غير فصيحٍ، بل هو عيٌّ يريد شيئًا ولٰكن لا ينطق به، يريد ينزل أمر ربّنا، ولٰكن يقول: ينزل ربّنا؛ لأنّه لا يفرّق بين هٰذا وهٰذا، فكلامك هٰذا لا يخلو من وصمة الرسول ﷺ، فعليك أن تتّقي الله، وأن تؤمن بما قال الرسول ﷺ من أنّ الله ـ تعالى ـ نفسه ينزل حقيقةً»[2].

ومن الواضح أنّه قبل الحديث وحمله على معناه العرفيّ، وأثبت

---

(1) سورة الحاقّة: 44 ـ 46.

(2) العثيمين، محمّد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج 1، ص 203 و204.

النزول حقيقةً إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة، مع أنّ العقل لا يقبله، ولم يقل ببطلان المتن وأنّ فيه شيئًا غير مقبولٍ، وهم كثيرًا ما يردّون الحديث لوهن متنه واحتوائه على مضمونٍ غير مقبولٍ عندهم، وهٰذا في الواقع تسليمٌ لأحكام الوهم؛ فإنّ قبوله بإثبات النزول بمعناه الحقيقيّ للذات الإلٰهيّة المقدّسة هو حكمٌ يساعد عليه الوهم؛ ولذٰلك لم يتنكّر للمتن وقبله على حاله، مع أنّ العقل لا يقبل ذٰلك، بل ويمنعه ضرورةً.

# الفصل الرابع

## تأثير الوهم في بحث الصفات الإلهية عند السلفية

# تأثير الوهم في بحث الصفات الإلهية عند السلفية

بعد أن تمّ بيان أثر قوّة الوهم ومدركاتها على مدركات القوّة العاقلة وأحكامها، وانعكاس هٰذا الأمر على بحث الإلٰهيّات، وطبيعة المغالطات الّتي يمكن أن يقع فيها الإنسان بسببها، نذكر في هٰذا الفصل تطبيقًا مهمًّا وشائعًا بدرجةٍ كبيرةٍ لهٰذا الأمر، وهو بحث الصفات الإلٰهيّة عند السلفيّة، وسنتعرّض إليه بنحوٍ مفصّلٍ، ولٰكن نتيجةً لتشعّب هٰذا الموضوع وكثرة الأقوال والآراء فيه، سوف نقتصر على مثالٍ مهمٍّ ومؤثّرٍ في الواقع الفكريّ السلفيّ، وهو آراء ابن تيميّة الحرّانيّ الّذي يعدّ من الشخصيّات المهمّة والمؤثّرة في الفكر العقديّ عند السلفيّة بشكلٍ عامٍّ، إن لم نقل إنّ الفكر السلفيّ يرتكز على مقولاته وقواعده الّتي أسّسها.

ولٰكن قبل الدخول في هٰذا البحث نمهّد له برؤية ابن تيميّة المعرفيّة للمدرَكات الوهميّة وكيفيّة تعامله معها، فنقول:

## قوّة الوهم ومدركاتها عند ابن تيميّة

ليس للوهم عند ابن تيميّة غير معناه اللغويّ، وهو الخطأ أو الظنّ وتصوّر ما لا حقيقة له في الخارج، فهو لا يقبل بما اصطلح عليه الحكماء بالمدركات الوهميّة، ولم يسلّم بما أثبته بعض الحكماء من وجود قوّةٍ مسؤولةٍ عن مثل هٰذه المدركات، بل أرجعها إلى قوّة العقل إذ قال: «قلت: فهٰذا أبو نصر الجوهريّ قد نقل في صحاحه المشهور في لغة العرب، أنّ مادّة هٰذا اللفظ ـ أي (وهم) ـ تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطإ تارةً، وتستعمل بمعنى الظنّ تارةً، ولم ينقل أنّها تستعمل بمعنى اليقين، وهم ـ أي الحكماء ـ يستعملونها في تصوّرٍ يقينيٍّ، وهو تصوّر المعاني الّتي ليست بمحسوسةٍ ولا ريب في ثبوتها، كعداوة الذئب للنعجة، وصداقة الكبش لها، وهو في لغة العرب يقال في هٰذه المعاني، تصوّرتها وعلمتها وتحقّقتها وتيقّنتها وتبيّنتها، ونحو ذٰلك من الألفاظ الدالّة على العلم، ولا يقال: توهّمتها، إلّا إذا لم تكن مُعلَمةً، فاصطلاحهم مضادٌّ للمعروف في لغة العرب، بل وسائر اللغات، وإذا كان كذٰلك، فالإدراك الصحيح الّذي يسمّونه توهّمًا وتخيّلًا، هو نوعٌ من التصوّر والشعور والمعرفة»[1].

ويرى ابن تيميّة أنّ ما يسمّيه الحكماء بمدركات قوّة الوهم، أو

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 43 و44.

المعاني الوهميّة هي عين مدركات القوّة العاقلة، والعقل عنده عبارةٌ عن غريزة خلقها الله ـ تعالى ـ في الإنسان؛ لأنّ الإدراكات عنده تكون بقوًى وطبائع جعلها الله أسبابًا لأحكامها، وهو يفعل بها تلك الإدراكات، فهو يعترف بوجود المدرَكات الّتي يسمّيها الحكماء بالمدركات الوهميّة، ولٰكنّه يرى أنّها ترجع إلى القوّة العاقلة، وليست هناك قوّةٌ أخرى تسمّى بالواهمة[1]. وقد صرّح بذٰلك عند ردّه على بيان الحكماء وإثباتهم لقوّة الوهم؛ حيث قال: «فالذي يسمّيه الناس عقلًا سمّاه هٰؤلاء وهمًا»[2].

والعجيب من ابن تيميّة أنّه يستدلّ باللغة واستعمالاتها ـ وهي امرٌ اعتباريٌّ جعليٌّ لأجل التفاهم ونقل المعلومات ـ على نفي المدركات الوهميّة، وهي أمرٌ حقيقيٌّ موجودٌ لدى النفس الإنسانيّة، فلمّا لم يجد في اللغة واستعمالاتها عند العرب وغيرهم ما يفيد الدلالة على هٰذا النوع من المدركات، ذهب إلى نفي تحقّقها، وأنكر على المناطقة والحكماء استعمالهم لمفردة الوهم في معنًى مغايرٍ لما هو موجودٌ في اللغة!

وكأنّه لا يعرف حقيقة الفرق بين المعنى اللغويّ للّفظ وبين معناه

(1) انظر: المصدر السابق، ص 42 ـ 55.

(2) المصدر السابق، ص 53.

الاصطلاحيّ، ذٰلك المعنى الّذي يضعه أرباب العلوم للدلالة على ما يكتشفونه من أمورٍ وحقائق، فقد يطابق الاستعمال اللغويّ، وقد يخالفه لو لم يكن في اللغة ما يدلّ عليه، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى، فقد تقدّم ضرورة وجود قوّةٍ مسؤولةٍ عن إدراك المعاني الوهميّة غير القوّة العاقلة.

### التنافي بين مدركات الوهم والعقل عند ابن تيميّة

يرفض ابن تيميّة التنافي بين مدركات قوّة الوهم والقوة العاقلة؛ لأنّه ـ كما يظهر من كلماته ـ لم يفهم المراد الحقيقيّ من قول الحكماء: حكم الوهم أو الحكم الوهميّ، فتوهّم أنّهم يقصدون أنّ الحاكم هنا هو قوّة الوهم، وقوّة الوهم ـ كما يقول الحكماء ـ تدرك معاني جزئيّةً متعلّقةً بالأمور المحسوسة، فكيف يمكن لها أن تحكم حكمًا كلّيًّا يتنافى مع حكم العقل؟!

قال ابن تيميّة: «فقول القائل: إنّ حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل، إذا أراد به أنّ التصوّر المعيّن الّذي في النفس لما هو محسوسٌ، أو لما لم يحسّه، كالعداوة والصداقة، قد يناقض العقل الّذي حكمه كلّيٌّ عامٌّ، كان هٰذا باطلًا...

وإن أراد به أنّ ما سمّاه الوهم والخيال يحكم حكمًا كلّيًّا يناقض حكمًا

كلّيًّا للعقل، وهٰذا مرادهم، كان هٰذا تناقضًا منهم، وذٰلك أنّهم قد فسّروا حكم الوهم المناقض للعقل عندهم، بأنّه يقضي قضاءً كلّيًّا يناقض القضاء الكلّيّ المعلوم بالعقل، مثل أنّه يقضي أنّه ما من موجودٍ إلّا ويمكن الإشارة إليه، وما من موجودين إلّا وأحدهما محايثٌ للآخر أو مباينٌ له، ويمنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وأمثال ذٰلك.

فيقال لهم: هٰذه قضايا كلّيّةٌ وأحكامٌ عامّةٌ، وأنتم قلتم: إنّ الوهم هو الّذي يدرك في المحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّةً غير محسوسةٍ ولا متأدّيةٍ من طريق الحسّ، كإدراك الصداقة والعداويّة إدراكًا جزئيًّا يحكم به، كما يحكم الحسّ بما نشاهده، وكذٰلك الخيال عندكم يحفظ ما يتصوّره من المحسوسات الجزئيّة، فإذا كان الوهم والخيال إنّما يدرك أمورًا جزئيّةً بمنزلة الحسّ، وهٰذه القضايا الّتي تزعمون أنّها تعارض حكم العقل قضايا كلّيّةٌ؛ علم بذٰلك أنّ هٰذه ليست من إدراك الوهم والخيال، كما أنّها ليست من إدراك الحسّ، وإنّما هي قضايا كلّيّةٌ عقليّةٌ، بمنزلة أمثالها من القضايا الكلّيّة العقليّة، وهٰذا لا محيد لهم عنه، وهٰذا بمنزلة الحكم بأن كلّ وهمٍ وخيالٍ فإنّما يدرك أمورًا جزئيّةً...

وحينئذٍ، فقولهم: إنّ حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل، بمنزلة قولهم: إنّ حكم الحسّ قد يناقض حكم العقل، وبمنزلة قولهم: إنّ حكم العقل يناقض حكم العقل، وليس الكلام

في الحسّ والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسدًا عرضت له آفةٌ؛ فإن هٰذا لا ريب في إمكان تناقض أحكامه، وإنّما الكلام في الحسّ المطلق وتوابعه ممّا سمّوه توهّمًا وتخيّلًا»[1].

والصحيح أنّ المناطقة والحكماء عندما يقولون حكمًا عقليًّا، أو حكمًا حسّيًّا، أو وهميًّا وهٰكذا، فليس مقصودهم ما ذهب إليه ابن تيميّة، بل إنّ جميع الأحكام ـ مهما كانت موضوعاتها ـ إنّما تقوم بها النفس بتوسّط قوّتها العاقلة، فلا حكم ولا انعقاد لقضيّةٍ إلّا في العقل، ولٰكن تارةً تحكم النفس بتوسّط قوّتها العاقلة ومن دون الاستعانة بأيّ أداةٍ إدراكيّةٍ أخرى، فيسمّى حكمها حكمًا عقليًّا، وتارةً تحكم بالاستعانة بمدركات سائر القوى الإدراكيّة، فيسمّى الحكم باسم تلك القوّة، كأن تحكم مثلًا بأنّ الشمس تشرق في كلّ صباحٍ، فهٰذا حكمٌ لها، ولٰكنّه مستفادٌ من مدركات قوّة الحسّ، فيسمّى حكمًا حسّيًّا، وليس المقصود أنّ قوّة الحسّ هي الّتي تقوم بالحكم وتعقد القضيّة الّتي تحكي ذٰلك الحكم، وهٰكذا في مورد قوّة الوهم، كالحكم بكون كلّ الجسم في مكانٍ، فإنّه يسمّى حكمًا وهميًّا، ولٰكن لا يعني ذٰلك أنّ الّذي عقد الحكم هو قوّة الوهم، بل النفس بقوّتها العاقلة، ولٰكن بالاستفادة من مدركات قوّة الوهم.

---

(1) ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 38 ـ 40.

فقد التبس الأمر على ابن تيميّة ولم يفرّق بين حكم العقل وحكم الوهم، بل اعتبرهما جميعًا واحدًا، وهو كونها أحكامًا عقليّةً في مرتبةٍ واحدةٍ، فلا تنافي بينهما أبدًا، قال بعض من حقّق في فكر ابن تيميّة: «ينكر ابن تيميّة على الفلاسفة ما اصطلحوا عليه من التفريق بين حكم الوهم والعقل وقبولهم لأحكام الثاني دون الأوّل، وهو يرى أنّ ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلّيّة المعلومة كلّه حقٌّ، وأنّه ليس فيها ما يحصل بعضه من حكم الوهم الباطل، وبعضه من حكم العقل الصادق، وإنّما يعلم أنّ الحكم من حكم الوهم الباطل إذا عرف بطلانه، وأمّا أن يُدّعى بطلانه بدعوى كونه من حكم الوهم، فهٰذا غير ممكنٍ»[1].

وبعد أن تمّت هٰذه المقدّمة، ندخل في بحث الصفات الإلٰهيّة عند ابن تيميّة؛ لأجل الوقوف على تأثّره بقوّة الوهم ومدركاتها في هٰذا البحث، ويمكن تقسيم بحث الصفات إلى ثلاثة مباحث، أوّلها البحث عنها من حيث الألفاظ الدالّة عليها، وثانيها البحث عنها من حيث تحديد معانيها، وثالثها بحثها من حيث وجودها، وسنعقد لكلّ واحدٍ من هٰذه الأبحاث مبحثًا خاصًّا.

---

(1) هراس، محمد خليل، باعث النهضة الإسلاميّة ابن تيميّة السلفيّ، ص 75، الهامش رقم (15).

# المبحث الأول: ألفاظ الصفات الإلهية عند ابن تيمية

يعتمد ابن تيميّة في تحديد ألفاظ الصفات الإلٰهيّة على النصوص الشرعيّة فقط، بمعنى أنّه يثبت من الصفات ما أثبته الله ـ تعالى ـ ورسوله ﷺ منها للذات الإلٰهيّة المقدّسة، وينفي ما نفوه، ومقتضى ذٰلك أنّ الصفات الّتي يثبتها ابن تيميّة لله ـ تعالى ـ هي الصفات الّتي وردت في كتاب الله تعالى، وما يراه صحيحًا من السنّة الشريفة، قال ابن تيميّة: «القول الشامل في جميع هٰذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو بما وصفه به رسول الله ﷺ، وبما وصفه به السابقون الأوّلون لا يتجاوز القرآن والحديث، قال الإمام أحمد: "لا يوصف الله إلّا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث"»[1].

وقد دلّت الكثير من كلماته على هٰذا الأمر، فمنها قوله في مجموعة الفتاوى: «فما وصف الله من نفسه وسمّاه على لسان رسوله ﷺ سمّيناه كما سمّاه، ولم نتكلّف منه صفة ما سواه ـ لا هٰذا ولا هٰذا ـ لا نجحد ما وصف ولا نتكلّف معرفة ما لم يصف»[2].

بل يرجع هٰذا المبنى إلى جميع سلف الأمّة الإسلاميّة وأئمّتها، قال

(1) ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ص 265.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 5، ص 31.

في شرح حديث النزول: «ومذهب سلف الأمّة وأئمّتها أنّهم يصفونه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ، في النفي والإثبات»[1].

## المبحث الثاني: تحديد معاني الصفات الإلهية عند ابن تيمية

منهج ابن تيميّة في تحديد معاني ألفاظ الصفات الإلٰهيّة، يتلخّص في حمل ألفاظها الواردة في النصوص الشرعيّة على معانيها العرفيّة الساذجة بكلّ ما لها من لوازم إمكانيّةٍ ومادّيّةٍ، ويثبتها للذات المقدّسة؛ اعتمادًا على قاعدةٍ أسّسها في هٰذا المضمار، وهي قاعدة قياس الغائب على الشاهد، ولأجل التخلّص من قضيّة الشبه الّذي يحصل بين الذات المقدّسة ومخلوقاتها، قال بإثبات هٰذه الصفات بمعانيها المحدّدة في العرف مع نفي العلم بكيفيّة ذٰلك؛ حيث قال إنّها تثبت للذات المقدّسة بكيفيّةٍ تليق بها لا نعلمها نحن، وأرجع العلم بالكيف لله عزّ وجلّ دون غيره، وسنفصّل هٰذه الأمور في عدّة مطالب:

### المطلب الأوّل: حمل ألفاظ الصفات على معانيها العرفيّة

كانت الخطوة الأولى في منهج ابن تيميّة في تفسير ألفاظ الصفات الإلٰهيّة حملُ الألفاظ الّتي ترد في ذكر الصفات على أقرب ظهوراتها

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، شرح حديث النزول، ص 72.

العرفيّة الساذجة، من غير توقفٍ أو مراعاةٍ للقرائن المقاليّة أو اللبّيّة الّتي تكتنف النصّ، ولا تأويل ولا تفسير ولا غير ذٰلك، قال: «فحيث تقرّر أنّ من اتّبع غير سبيلهم ولّاه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم، فمن سبيلهم في الاعتقاد بصفات الله ـ تعالى ـ وأسمائه الّتي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادةٍ عليها ولا نقصٍ فيها، ولا تجاوزٍ لها ولا تفسيرٍ لها، ولا تأويلٍ لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيهٍ لها بصفات المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت، وردّوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلّم بها»[1].

بمعنى أنّ الصحيح في نظره هو حمل تلك الألفاظ على أقرب ظواهرها العرفيّة، ورفض أيّ تفسيرٍ لها أو تأويلٍ يخالف ذٰلك الظاهر، وأمّا استلزام ذٰلك للتشبيه بصفات المخلوقات الحادثة، فإنّ ابن تيميّة يقول في التفصّي من ذٰلك: إنّا لا نلتزم بذٰلك التشبيه، وذٰلك بأن نردّ علمها إلى قائلها وهو الله ـ تعالى ـ ورسوله ﷺ، ويعني بذٰلك أنّ كيفيّة اتّصاف الذات الإلٰهيّة المقدّسة تختلف عن كيفيّة اتّصاف الموجودات الحادثة بها، فالذات المقدّسة تتّصف بها بكيفيّةٍ تلائمها، وأمّا طبيعة تلك الكيفيّة، فلا نعلمها، وعلمها مختصٌّ بقائلها، وسيأتي تفصيل ذٰلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، نقض المنطق، ص 15 ـ 17.

وصرّح في بعض أقواله أنّ السلف يحملون تلك الألفاظ على أقرب معانيها العرفيّة، وتفهم وفق الطريقة الّتي يفهم بها كلام المتكلّم العرفيّ؛ لأنّ المتكلّم هو أعلم الخلق وأفصحهم، وهو إذا تكلّم يعرف ماذا يريد وماذا يقول، قال: «ومذهب السلف أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ، ونعلم أنّ ما وصف الله به من ذٰلك، فهو حقٌّ ليس فيه لغزٌ ولا أحاجيّ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلّم بكلامه، لا سيّما إذا كان المتكلّم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد»[1].

وإنّما قلت: إنّه يحمل ألفاظ الصفات على أقرب ظواهرها العرفيّة؛ فذٰلك لأنّ ابن تيميّة لا يقبل بوجود ظاهرٍ آخر للّفظ تعيّنه القرينة الّتي تحفّ به، وهو ما نسمّيه بالمجاز؛ لأنّه لا يقبل المجاز في اللغة أصلًا؛ إذ قال: «فلا مجاز في القرآن، وتقسيم اللغة إلى حقيقةٍ ومجازٍ تقسيمٌ مبتدعٌ محدَثٌ لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين، وليس النزاع فيه لفظيًّا، بل يقال: نفس هٰذا التقسيم باطلٌ، لا يتميّز هٰذا عن هٰذا، ولهٰذا كان كلّ ما يذكرونه من الفروق

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 265 و266.

تبيّن أنّها فروقٌ باطلةٌ... وقولهم: اللفظ إن دلّ بلا قرينةٍ فهو حقيقةٌ، وإن لم يدلّ إلّا معها فهو مجازٌ، فقد تبيّن بطلانه»[1].

وقد عدّ حمل اللفظ على المعنى الأبعد ظهورًا من التأويل المرفوض عنده؛ إذ قال: «إنّ لفظ (التأويل) في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقًا له، وهو اصطلاح المفسّرين المتقدّمين كمجتهدٍ وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذٰلك، وتخصيص لفظ التأويل بهٰذا المعنى إنّما يوجد في كلام بعض المتأخّرين، فأمّا الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ ـ وسائر أئمّة المسلمين كالأئمّة الأربعة وغيرهم ـ فلا يخصّون لفظ التأويل بهٰذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأوّل أو الثاني»[2].

وأمّا الدليل الّذي ذكره على عدم صحّة التأويل ـ الّذي هو بمعنى حمل اللفظ على معناه العرفيّ الأبعد في القرآن الكريم أو كلام النبيّ ﷺ في مورد الصفات، وضرورة حمل اللفظ على معناه الظاهر ـ فهو أنّ القرآن وكلام النبيّ ﷺ هو لهداية الخلق، وأنّ أعرف موجودٍ

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 7، ص 113 و114.

(2) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 14.

بالصفات الإلٰهيّة هو الله عزّ وجلّ ونبيّه الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يوجد من يعرف هٰذا الأمر أكثر منهما، ولو كان ما عرفاه من الصفات على خلاف المعنى الظاهر من ألفاظ الصفات لذكروه وبيّنوه للناس، ولٰكنّهم حيث لم يبيّنوا ذٰلك، فمرادهم هو تلك المعاني الّتي يعرفها الناس عند سماع تلك الألفاظ لا غيرها، وإلّا لزم منه تضليل الناس وحرفهم عن معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته[1].

ولٰكن أقول: الصحيح أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وبحكم كونه هاديًا ومبشّرًا ونذيرًا للعالمين جميعًا ـ لا بدّ أن تكون هدايته عامّةً، يخاطب بها جميع الناس على مختلف مستوياتهم وأفهامهم، ومقتضى ذٰلك أن يكون الخطاب القرآنيّ والروائيّ خطابًا عامًّا، وبالطريقة الّتي يفهمها جميع الناس، فقد يضطرّ لاستعمال المجاز والتشبيه والكٰناية لأجل تنزيل المطالب المعقولة المحضة ـ الّتي لا يفهمها إلّا القليل من الناس ـ إلى مرتبة الخيال والحسّ؛ إذ إنّ الناس لم تكن تعلم تلك الأمور المعقولة ولم تعتد عليها، وهٰذا يشكّل قرينةً عامّةً على الألفاظ الّتي تحكي عن الذات الإلٰهيّة وصفاتها وأسمائها، تدلّ على أنّ المعنى الظاهر منها ليس المرادَ الجدّيَّ للمتكلّم، وهٰذا ما صرّح به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الروايات، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما كلّم رسول

(1 ) انظر: ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 5 وما بعدها.

الله ﷺ العباد بكنه عقله قطّ»، وقال: «قال رسول الله ﷺ: إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»[1].

## المطلب الثاني: حمل المعاني العرفيّة لألفاظ الصفات على الذات الإلٰهيّة

لمّا اعتبر ابن تيميّة الذات الإلٰهيّة وصفاتها من عالم الغيب ـ الّذي يعني عنده ما غاب عن حواسّنا في هٰذا العالم ـ كان تحديد معاني الصفات الإلٰهيّة عنده يعتمد على قياسها على معاني صفات عالم الشهادة، وهو عالم الأمور المحسوسة الّتي ندركها بحواسّنا في هٰذا العالم.

قال ابن تيميّة: «وتمام الكلام في هٰذا الباب أنّك تعلم أنّا لا نعلم ما غاب عنّا إلّا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسب الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيّنةٌ مخصوصةٌ، ثمّ إنّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّةٌ كلّيّةٌ، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا. فلولا أنّا نشهد من أنفسنا جوعًا وعطشًا، وشبعًا وريًّا وحبًّا وبغضًا، ولذّةً وألمًا ورضًى وسخطًا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذٰلك، واخبرنا به عن غيرنا. وكذٰلك لو لم نعلم ما في

---

(1) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 23؛ المتّقي الهنديّ، عليّ، كنز العمّال، ج 10، ص 242.

الشاهد ـ حياةً وقدرةً وعلمًا وكلامًا ـ لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذٰلك، وكذٰلك لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنّا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنّا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهٰذا خاصّة العقل. ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة؛ ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته»[1].

### قاعدة قياس الغائب على الشاهد

وقد أسّس لهٰذا الأمر وقعّد له بما يسمّى بقاعدة (قياس الغائب على الشاهد)، وجعلها من الأسس الّتي تستنبط بها المسائل العقديّة، وخصوصًا ما يتعلّق ببحث الصفات الإلٰهيّة، فكان ابن تيميّة يعتمد في تطبيق تلك المعاني ـ الّتي حدّدها بالطريقة السابقة ـ وحملها على الذات الإلٰهيّة المقدّسة على قياس الغائب على الشاهد، وذٰلك بأن يفهم المعنى المراد منها بحملها على ظاهرها العرفيّ، الّذي يدلّ على ما نشهده ونحسّه من مصاديق تلك المعاني في أنفسنا وما نحسّه ونشهده من المخلوقات، ثمّ تحمل تلك المعاني بذاتها على الذات الإلٰهيّة المقدّسة، وذٰلك بتطبيق قياس الغائب على الشاهد في موردها.

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235.

يقول ابن تيميّة: «إذا شهدنا إبداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها، كان ذٰلك محسوسًا لنا، ثمّ عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده، وهٰكذا علمنا بجميع الأشياء، نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلّا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ، فظهر بذٰلك أنّ طريق علمنا بأفعال الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، وظهر أنّ ما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسسناه وتخيّلناه، بل هو من جنسه مشابهٌ له، فضلًا عن أن يكون مباينًا له»[1].

ولمّا كانت هٰذه القاعدة هي المصدر الأهمّ الّذي يراه ابن تيميّة في معرفة الموجودات الغائبة عنّا، وفهم صفاتها وتفسيرها، فلا بدّ من تسليط الضوء عليها بنحوٍ دقيقٍ؛ لنبيّن كيف بيّنها واستعملها ابن تيميّة في بحث الصفات الإلٰهيّة؛ ليتّضح لنا كيفيّة سراية أحكام الوهم إلى بناء هٰذه القاعدة عنده، وكيف توقع هٰذه القاعدة مستعملها في الوهم، وكذٰلك في تطبيقاتها في بحث الصفات الإلٰهيّة، وتوضيح ذٰلك كالآتي:

## أوّلًا: القاعدة عند المناطقة

نتناول هنا هٰذه القاعدة عند المناطقة؛ لأجل الوقوف على وضعها الأوّل ومعرفة مقدار حجّيّتها وقيمتها المعرفيّة، وحدود تلك الحجّيّة

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 270 و271.

بالنحو الّذي ينسجم مع أحكام العقل القطعيّة، فنقول: ذكر الحكيم أبو نصر الفارابيّ هٰذه القاعدة بقوله: «وينبغي أن نقول الآن في النقلة بالحكم المحسوس في أمرٍ ما، أو المعلوم فيه بوجهٍ آخر، إلى أمرٍ غير محسوس الحكم، من غير أن يكون ذٰلك الأمر الآخر تحت الأمر الأوّل، وهو الّذي يسمّيه أهل زماننا من الفقهاء والمتكلّمين الاستدلال بالشاهد على الغائب»[1].

وبيان هٰذه القاعدة عند الحكماء أن نقول: إنّه عندما يعلم بثبوت صفةٍ أو حالٍ ما لأمرٍ مشاهَدٍ ومحسوسٍ لدينا، فإنّ الذهن ينقل تلك الصفة أو الحال إلى أمرٍ آخر غير مشهودٍ لنا، ولٰكنّه شبيهٌ بما شهدناه وأدركناه بحواسّنا، فيحكم بثبوته لذٰلك الشبيه الآخر، ومثال ذٰلك أن ندرك بالحسّ أنّ بعض الأجسام محدثٌ كالحيوان والنبات؛ وذٰلك لمقارنتها للحوادث، فيقوم الذهن بنقل هٰذا الحكم وهو الحدوث؛ ليثبته لشيءٍ آخر يشابه تلك الأجسام الّتي أحسّ بها، في كونه مقارنًا للحوادث أيضًا، فيحكم عليه بالحدوث كذٰلك، فيحكم ـ مثلًا ـ على السماء أو الكواكب أنّها محدثةٌ أيضًا[2].

وهٰذا في واقعه هو ما يسمّى بالتمثيل، الّذي هو أحد أقسام الحجّة أو الدليل في المنطق، بالإضافة إلى القياس والاستقراء، وقد عرّفه

---

(1) الفارابيّ، محمّد بن محمّد، المنطقيّات، ج 1، ص 175.

(2) انظر: المصدر السابق

ابن سينا في بعض رسائله بقوله: «التمثيل: هو الحكم على غائبٍ بما هو موجودٌ في مثال الشاهد»[1].

ويمكن أن نعرّفه بأنّه: الحكم على الشيء بحكمٍ موجودٍ في شبهه، وهو حكمٌ على جزئيٍّ بمثل حكمٍ جزئيٍّ آخر يوافقه في معنًى جامعٍ بينهما[2]. ويسمّى المحكوم عليه فرعًا والشبيه أصلًا وما اشتركا فيه معنًى وعلّةً، وما يُنقل من الأصل إلى الفرع حكمًا.

وقد ذكر المناطقة أنّ حصول هٰذا النقل للحكم من الشاهد إلى الغائب على وجهين:

**الوجه الأوّل**: ما يسمّى بطريق التحليل، وذٰلك بأن يجعل مبدأ التأمّل من الغائب، فيجب أوّلًا أن نعلم الحكم الّذي يراد إثباته للغائب، ثمّ ننظر في المحسوسات المشاهدة لدينا، فنحدّد ذٰلك المحسوس الّذي يوجد فيه ذٰلك الحكم، ثمّ نستقرئ الأمور الّتي بها يشابه الغائب ذٰلك المحسوس، ثمّ نحدّد أيًّا من تلك الأمور هو ما يصحّح الحكم المشاهد في المحسوس على جمع الأفراد الواقعة تحته، فإذا وجدنا ذٰلك الأمر، انتقل الحكم من المحسوس المشاهد إلى الغائب، على اعتبار أنّ الغائب يكون من تلك الأفراد الواقعة تحت ذٰلك الأمر المعيّن.

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 24.

(2) انظر: الحلّيّ، الحسن بن يوسف، شرح الرسالة الشمسيّة، ص 389.

**الوجه الثاني**: وهو ما يسمّى بطريق التركيب، وهو بأن يُجعل مبدأ التأمّل من المحسوس المشاهد، فإذا نظرنا فيه وأثبتنا له حكمًا ما، ثمّ نستقرئ الأمور الأخرى الموجودة في ذٰلك المحسوس، ونحدّد أيًّا منها يصحّح ذٰلك الحكم على جميع الأفراد الواقعة تحته، فإذا حصل ذٰلك، أمكننا نقل الحكم إلى شيءٍ غائبٍ عنّا عندما يكون واقعًا تحت ذٰلك الأمر المشترك؛ باعتبار كونه فردًا من أفراده[1].

وعلى كلا الوجهين، فإنّ حقيقة هٰذا القياس هو أنّه بقوّة قياسٍ من الشكل الأوّل كما هو واضحٌ، يكون فيه الحكم الثابت للموضوع المحسوس (الشاهد) هو الأكبر، والموضوع غير المحسوس (الغائب) هو الأصغر، ووجه الشبه هو الحدّ الأوسط، ففي المثال الّذي ذكرناه أوّلًا يكون ترتّب القياس بالشكل التالي: السماءُ مقارنٌ للحوادث، وكلُّ مقارنٍ للحوادث فهو محدثٌ، فتكون النتيجة: السماءُ محدثٌ.

ولٰكن الملاحظ أنّ هٰذا الدليل وإن كان على صورة الشكل الأوّل، وهو فطريّ الإنتاج، ولٰكن عادةً ما يكون فيه نقصٌ في صورته؛ وذٰلك لأنّ من شروط الإنتاج في الشكل الأوّل أن تكون كبراه كلّيّةً، ولأجل أن تكون الكبرى هنا كلّيّةً؛ لا بدّ من أن يكون وجه الشبه بين الأصل والفروع المقيسة عليه علّةً تامّةً في ثبوت الحكم لها، أي

---

(1) انظر، الفارابيّ، محمّد بن محمّد، المنطقيّات، ج 1، ص 177 و178.

أنّه لا بدّ أن يكون علّةً تامّةً في الأصل والفروع جميعًا، وإحراز هٰذا الأمر في غاية الصعوبة، خصوصًا في الموضوعات المجرّدة الغائبة عن حواسّنا، وإلّا أمكن تخلّف الحكم عن الموضوعات، الّتي لا يكون وجه الشبه علّةً تامّةً فيها، فلا تكون الكبرى كلّيّةً فيها.

والنقطة المهمّة في مثل هٰذا الاستدلال هو وجه الشبه بين الأصل والفرع، الّذي بتوسّطه ينقل الحكم من الأوّل إلى الثاني؛ فإنّه يمكن أن يقع فيه الغلط كثيرًا، وعلى أساسه يكون استحكام كبرى القياس ومستوى قيمتها المعرفيّة؛ إذ من الواضح أنّه ليس كلّ جهة شبهٍ بين الأصل والفرع تصحّح نقل الحكم فيهما؛ ولذٰلك نبّه المناطقة على أنّ مثل هٰذا النوع من الدليل يكون على مراتب بحسب طبيعة وجه الشبه وعلاقته بالحكم الثابت للأصل، وأقوى أنواع التمثيل هو ما كان فيه وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم للأصل (الشاهد)، قال الطوسيّ في شرح "الإشارات والتنبيهات" للشيخ الرئيس: «وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامعٍ عدميٍّ، ثمّ ما خلا عن الجامع، وأجودها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم...»[1]؛ وذٰلك باعتبار أنّ الوجه الجامع بين الشاهد والغائب إذا كان هو علّة ثبوت الحكم للشاهد، فالقطع بوجود ذٰلك الجامع في الغائب أيضًا يعطي حكمًا

(1) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232.

قاطعًا بوجود ذٰلك الحكم في الغائب؛ اعتمادًا على مبدإ التلازم بين العلّة والمعلول.

لٰكنّ الصحيح أنّه حتّى وإن كان وجه الشبه هو العلّة لثبوت الحكم للشاهد، فإنّ التمثيل لا يفيد اليقين؛ لأنّ كون وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الشاهد لا يستلزم كونه أيضًا علّةً للحكم في الغائب، فاكتشاف كون وجه الشبه علّةً في الشاهد بالحسّ، لا يعني أنّ وجه الشبه علّةٌ أيضًا في الغائب؛ لإمكان أن يكون وجه الشبه هو جزء العلّة لثبوت الحكم، وجزؤها المتمّم هو خاصّيّةٌ في الشاهد لا توجد في الغائب، كأن يكون وجه الشبه هو المقتضي لثبوت الحكم، ولٰكنّه يحتاج إلى شرطٍ لا يوجد إلّا في الشاهد، أو كان في الغائب مانعٌ من ثبوت مثل ذٰلك الحكم له.

كما أنّ من المحتمل جدًّا أن يكون وجه الشبه معنًى كلّيًّا يقع تحته قسمان أو أكثر، وتكون العلّة أحد القسمين من ذٰلك المعنى، وهو الموجود في الشاهد، والغائب واقعٌ تحت القسم الثاني منه؛ فإنّ اعتبار ذٰلك المعنى الكلّيّ هو وجه الشبه، واعتباره هو العلّة للحكم في الشاهد يوقع في الغلط؛ من حيث كون الغائب واقعًا تحت القسم الثاني، الّذي لا يكون علّةً لذٰلك الحكم، فلا يثبت ذٰلك الحكم للغائب في الواقع.

ومثال ذٰلك ما وقع لبعضٍ من الحكم بكون الموجودات لا تحتاج إلى علّتها بقاءً كما تحتاج إليها حدوثًا[1]؛ وذٰلك اعتمادًا على ما اعتادوا عليه من العلل المشهودة لهم، كالبنّاء الّذي يموت ويبقى البيت الّذي بناه، وكذٰلك الفلّاح بالنسبة للزرع، وكالأبوين بالنسبة لأبنائهما، والحدّاد والنجّار بالنسبة لمصنوعاتهما، وهٰكذا، وقد نقلوا هٰذا الحكم إلى البارئ سبحانه، وقالوا بعدم حاجة الممكنات إليه بقاءً؛ باعتبار أنّ هناك وجه شبهٍ بين تلك العلل والبارئ عزّ وجلّ في كون كليهما علّةً، والحال أنّ هٰذا غلطٌ واضحٌ؛ لأنّ وجه الشبه ـ وهو العلّة ـ فيه أقسامٌ تختلف من حيث حقيقتها ولوازمها وأحكامها، والبنّاء وغيره من قسم العلّة المعدّة الّتي تهيّئ المعلول للاستفاضة من العلّة الفاعليّة؛ ولذٰلك يستغني عنها الموجود بعد حصول الإفاضة بوجوده أو وجود كماله، فعلّة الاستغناء هو طبيعة العلّة المعدّة لا العلّة بجميع أقسامها، وأمّا البارئ، فهو علّةٌ فاعليّةٌ تفيض الوجود على المعلولات، فلا يستغني عنها المعلول بوجهٍ.

قال ابن سينا: «وأوثقه ما يكون المتماثل به أو المشترك فيه علّةً للحكم في الشاهد، وليس بوثيقٍ، فربّما كان علّة الحكم في الشاهد لأجل ما هو شاهدٌ، وربّما كان المشترك معنًى كلّيًّا ينقسم إلى

---

(1) انظر: السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، ج 2، ص 263 و264.

جزئين، فتكون العلّة أحد الجزئين، ولم يدخل التفصيل في القسمة المؤدّية إلى العلّة»[1].

نعم، إذا تمّ التيقّن من كون وجه الشبه هو العلّة الواقعيّة لثبوت الحكم، واتّصاف كلٍّ من الشاهد والغائب بتلك الصفة، مع استجماع شرائط الاتّصاف وارتفاع موانعه في الفرع، صحّت النُقلة وإثبات ذٰلك الحكم واتّصاف الغائب به؛ إذ إنّ ثبوت مقتضي الاتّصاف في الغائب مع استجماع شرائط الاقتضاء وارتفاع موانعه، توجب اتّصافه بتلك الصفة وثبوت ذٰلك الحكم له، كما هو واضحٌ، ولٰكن هٰذا يخرج في حقيقته عن كونه قياس تمثيلٍ، وإن كانت صورته كذٰلك، ويكون قياسًا برهانيًّا يكون الحدّ الأوسط فيه علّةً ثبوتيّةً واقعيّةً، كما أنّه علّةٌ في نقل الحكم، أي أنّه علّةٌ إثباتيّةٌ.

قال المحقّق الطوسيّ: «ثمّ إن صحّ كون الجامع علّةً للفرع كان الاستدلال به برهانًا والتمثيل بالأصل حشوًا»[2].

وبناءً على ذٰلك، فإنّ هٰذا النوع من الدليل لا يفيد إلّا الظنّ بثبوت حكم الأصل للفرع، وأمّا ما يكون مفيدًا لليقين منه ـ وهو

---

(1) ابن سينا، الحسين، رسائل ابن سينا، ص 24.

(2) الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232؛ الحلّيّ، الجوهر النضيد، الحسن بن يوسف، ص 189 و190.

حال كون وجه الشبه علّةً تامّةً للحكم في الأصل والجميع الفروع ـ فهو برهانٌ في حقيقته، وإن صيغ بصياغة تمثيلٍ.

فالقيمة المعرفيّة لما يفيده هٰذا الدليل هي الظنّ، ومعلومٌ أنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئًا في باب الاعتقادات؛ لأنّ المطلوب في باب العقائد هو معرفة الواقع على ما هو عليه معرفةً صحيحةً مطابقةً له، والظنّ يلازمه احتمال الطرف الآخر من النسبة في القضيّة.

## ثانيًا: القاعدة عند ابن تيميّة

ولا بدّ هنا من أن نتعرّض إلى القاعدة عند ابن تيميّة بنحوٍ من التفصيل؛ لأنّ هٰذا الأمر يدخل في الغرض الأساسيّ من عقد هٰذا الفصل من البحث، وسوف نتعرّض لذٰلك من خلال مجموعة نقاطٍ متسلسلةٍ:

### النقطة الأولى: مفهوم قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

هٰذا القياس عند ابن تيميّة، وإن اختلفت تعابيره وتسمياته له في مجموع كلماته ـ فتارةً يسمّيه بقياس الشاهد على الغائب، وتارةً بقياس التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، أو غيرها ـ لٰكنّه من حيث المعنى والمفهوم واحدٌ يرجع إلى دليل التمثيل بمعناه المنطقيّ، وقد صرّح هو بذٰلك في بعض كلماته، فمثلًا قال: «وممّا يتبيّن أنّ حصول العلوم اليقينيّة الكلّيّة والجزئيّة لا يفتقر إلى برهانهم

من قضيّةٍ كلّيّةٍ، أنّ العلم بتلك القضيّة الكلّيّة لا بدّ له من سببٍ، فإن عرفوها باعتبار الغائب على الشاهد وأنّ حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أنّ هٰذه النار محرقةٌ، فالنار الغائبة محرقةٌ؛ لأنّها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله، فيقال هٰذا استدلالٌ بالقياس التمثيليّ»[1].

وقال في موضعٍ آخر: «والمقصود التنبيه على أنّ الميزان العقليّ حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصّة بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمّنة للتسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواءٌ صيغ ذٰلك بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وقياس التمثيل هي الأصل»[2].

وقد عرّف التمثيل بتعريفٍ مشابهٍ تمامًا لما عرّفه به المناطقة من حيث المفهوم، فقال في تعريفه: «الحكم على شيءٍ بما حُكم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما، كقولهم: العالم موجودٌ فكان قديمًا كالبارئ، أو هو جسمٌ فكان محدثًا كالإنسان، وهو مشتملٌ على فرعٍ وأصلٍ وعلّةٍ وحكمٍ، فالفرع ما هو مثل العالم في هٰذا المثال، والأصل ما هو مثل البارئ أو الإنسان، والعلّة الموجوديّة أو الجسم، والحكم القديم أو المحدث»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 63.

(2) المصدر السابق، ص 131.

(3) المصدر السابق، ص 107.

**النقطة الثانية: القيمة المعرفيّة لقياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة**

يرى ابن تيميّة أنّ هٰذا القياس يفيد اليقين؛ إذ ذهب إلى أنّ التمثيل يفيد اليقين على غرار إفادة القياس بأنواعه لذٰلك، ويطلق ابن تيميّة مصطلح أقيسة الشمول على أنواع القياس المنطقيّ المعروفة، وقد حاول ابن تيميّة إثبات مثل هٰذه القيمة للتمثيل عن طريقين، وهما:

**الطريق الأوّل: المساواة بين قياس الشمول وقياس التمثيل**

حاول إيجاد وجهٍ للتسوية بين قياس التمثيل وأقيسة الشمول في إفادتها جميعًا لليقين؛ حيث ذهب إلى أنّ إفادة اليقين أو الظنّ من كلا النوعين من القياس لا يرجع إلى صورة القياس في كليهما، بل إلى مادّتيهما، فهو يرى أنّ كلا القياسين يقينيّ الإنتاج من حيث الصورة؛ حيث حاول إيجاد حالةٍ من التناظر والتشابه بين القياسين، وذٰلك بأن جعل الحدّ الأوسط في قياس الشمول هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع، والقضيّة الكبرى في قياس الشمول، الّتي يكون مفادها ثبوت الحدّ الأكبر للأوسط، وحيث كان الأكبر هو الحكم الّذي يراد إثباته للأصغر في نتيجة القياس، فيكون إثبات هٰذه القضيّة ـ أي الكبرى ـ هو نظير إثبات التلازم بين

الحكم والوصف المشترك في قياس التمثيل، فإذا ثبت هٰذا التلازم يكون مقتضاه ثبوت الحكم في كلّ موضوعٍ اتّصف بالوصف المشترك، فيبقى كلا النوعين من القياس ـ الشمول والتمثيل ـ رهن المادّة الّتي يتألّف منها، فإن كانت يقينيّةً بأن يثبت التلازم بين الحكم والوصف المشترك كانت نتيجتهما يقينيّةً، وإن كانت المادّة ظنّيّةً كانت النتيجة في كليهما ظنّيّةً على حدٍّ سواءٍ، قال: «تفريقهم [ويقصد المناطقة] بين قياس الشمول وقياس التمثيل، بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلّا الظنّ، فرقٌ باطلٌ، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلّا الظنّ لا يفيد الآخر إلّا الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقينًا حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلّا على ما يفيد الحكم ظنًّا لم يفد إلّا الظنّ، والّذي يسمّى في أحدهما حدًّا أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضيّة الكبرى المتضمّنة لزوم الحدّ الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبيّن صدق القضيّة الكبرى، به يتبيّن أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك»[1].

---

(1) ابن تيمية، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 108.

وقال في موضعٍ آخر: «وهٰؤلاء [ويقصد المناطقة] يزعمون أنّ ذٰلك القياس إنّما يفيد الظنّ، وقياسهم هو الّذي يفيد اليقين، وقد بيّنّا في غير هٰذا الموضع أنّ قولهم هٰذا من أفسد الأقوال، وأنّ قياس التمثيل وقياس الشمول سواءٌ، وإنّما يختلفان بالمادّة المعيّنة، فإن كانت يقينيّةً في إحداهما كانت يقينيّةً في الآخر، وإن كانت ظنّيّةً في أحدهما كانت ظنّيّةً في الآخر، وذٰلك أنّ قياس الشمول مؤلّفٌ من الحدود الثلاثة: الأصغر والأوسط والأكبر، والحدّ الأوسط فيه هو الّذي يُسمّى في قياس التمثيل علّةً ومناطًا وجامعًا»[1].

## تحليل ونقد

إنّ التنظير الّذي ذكره ابن تيميّة ومحاولته إقامة شبهٍ بين قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث الصورة غير صحيحٍ، بل هو مغالطةٌ ووهمٌ وقع فيه ابن تيميّة، فصحيحٌ أنّ كون الصورة يقينيّة الإنتاج لا علاقة له بالمادّة الّتي تستعمل في القياس، بل يُنظر للمادّة على أنّها تؤخذ مسلّمةً في القياس، ولٰكنّ نفس الصورة لها شرائط لأجل أن تكون ضروريّة الإنتاج، فقد تقدّم أن قلنا إنّ التمثيل هو بقوّة قياسٍ من الشكل الأوّل يكون فيه الحكم الثابت للموضوع المحسوس (الشاهد) هو الأكبر، والموضوع غير المحسوس (الغائب)

(1) المصدر السابق، ص 64.

هو الأصغر، ووجه الشبه هو الحدّ الأوسط، ولٰكنّ هٰذه الصورة مختلّةٌ؛ لعدم إحراز تحقّق شرط من شرائط إنتاجها وهو شرط كلّيّة إحدى مقدماته؛ لأنّ وجود وجه شبهٍ بين الأصل والفرع، بل وحتّى كون هٰذا الوجه هو العلّة في ثبوت الحكم للأصل، وهو أحسن حالات التمثيل كما تقدّم، فإنّ هٰذا لا يحقّق الشرط المطلوب؛ ولهٰذا لا يكون منتجًا لليقين، بل الظنّ في أحسن أحواله؛ وذٰلك لأنّ من المسلّم به عند جميع المناطقة، أنّ من شرائط إنتاج أشكال القياس هو كون إحدى مقدّمتيه كلّيّةً؛ إذ لا إنتاج من جزئيّتين، ولا يمكن أن تكون صغرى القياس الّذي يرجع إليه التمثيل هي الكلّيّة؛ لأنّ موضوعها هو الغائب، وهو موضوعٌ شخصيٌّ، فلا بدّ أن تكون الكلّيّة هي الكبرى، وهي الّتي تدلّ على ثبوت الحكم وهو الأكبر لوجه الشبه وهو الأوسط، فهٰذا الثبوت لا بدّ أن يكون كلّيًّا حتّى تصحّ صورة القياس، أي لا بدّ من إثبات أنّ الحكم يثبت لكلّ موضوعٍ متّصفٍ بوجه الشبه، وهٰذا لا يكون ـ كما تقدّم ـ إلّا من خلال إثبات كون وجه الشبه علّةً تامّةً للاتّصاف بالحكم في جميع الموضوعات الّتي تتّصف بوجه الشبه، وهٰذا يرجعه إلى كونه برهانًا عقليًّا، وصورة التمثيل تكون مجرّد حشوٍ كما تقدّم.

قد يقال: هٰذا يثبت أنّ التمثيل يمكن أن يؤدّي إلى نتيجةٍ

يقينيّةٍ، فلماذا أصرّ المناطقة والحكماء على أنّه لا ينتج إلّا الظنّ؟

والجواب: أنّ إنتاج اليقين في هٰذه الحالة ـ وهي حالة كون وجه الشبه علّةً تامّةً لثبوت الحكم في كلّ موضوعٍ متّصفٍ بوجه الشبه ـ ليس راجعًا إلى صورة التمثيل، حتّى يقال إنّ التمثيل أنتج اليقين من حيث الصورة ـ كما هو موضع النقاش ـ بل الّذي أنتج اليقين هو استجماع شرائط الإنتاج في القياس من الشكل الأوّل في كون إحدى مقدّمتيه وهي الكبرى هنا كلّيّةً.

فإن قيل: لماذا تصرّون على تسميته في هٰذه الحالة بالقياس، فلنسمّه تمثيلًا وتحلّ المشكلة، ولا مشاحة في التسميات.

كان الجواب: أنّ المشكلة ليست في الاسم، بل في حقيقة كلّ واحدةٍ من صورتي القياس والتمثيل وشرائط إنتاجهما، فمن الواضح أنّ صورة التمثيل لا يشترط فيها مثل هٰذا الشرط، وهو كون وجه الشبه علّةً تامّةً مطّردةً في جميع الموضوعات الّتي تتّصف به؛ لأنّ الملحوظ في التمثيل هو وجود وجه شبهٍ بين الأصل والفرع، وفي أحسن حالاته يكون وجه الشبه هٰذا هو العلّة في ثبوت الحكم للأصل، وهٰذا لا يدلّ على كون وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الفرع أيضًا، ولا كونه علّةً لثبوت الحكم في كلّ موضوعٍ اتّصف به، ولو اشترطنا ذٰلك في صورة التمثيل كان ذٰلك صورة قياسٍ منتجٍ من الشكل الأوّل؛ لأنّ هٰذا شرطها، وعاد

النزاع لفظيًّا في تسميته قياسًا أو تمثيلًا مشروطًا بذٰلك.

ولٰكنّ مقتضى البحث الموضوعيّ هو الحفاظ على الأسماء والمصطلحات كما هي؛ لأنّ تبديل المصطلح يوقع في الغلط أو التغليط كثيرًا، فإنّ الثابت في علم المنطق أنّ لكلّ صورة دليل شرائط إنتاجيّةٌ معيّنةٌ، فإذا كان المستدلّ يستعمل صورة قياسٍ كان عليه أن يراعي شروط إنتاجه المثبتة هناك بنحوٍ صارمٍ، ومن أهمّها أن يلتزم بكون إحدى مقدّماته كلّيّةً بنحوٍ محقّقٍ مقطوعٍ به.

وأمّا أن نعطي حكم الصورة القياسيّة إلى التمثيل، ونصرّ على تسميته تمثيلًا، فهٰذا يكون مدعاةً للوقوع تحت تأثير التسامح الوهميّ والتخيّليّ عند التطبيق والاستعمال، فيكتفى بكون وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الأصل، ويسلّم للوهم بكونه علّةً أيضًا في الفرع، بل وعلّة في جميع الموضوعات الّتي تتّصف بوجه الشبه هٰذا، وعند الجدال والعناد يبرّر لنفسه ذٰلك بأنّ صورة التمثيل تنتج اليقين في حالةٍ معيّنةٍ، وهي فيما إذا طبّقت عليها شروط الإنتاج في صورة القياس، وهي أصلًا لم يثبت في شرائط إنتاجها ذٰلك.

والحقيقة أنّ مثل هٰذا التسامح قد أوقع ابن تيميّة ومن تبعه تحت تأثير الوهم والخيال في كثيرٍ من الموارد الّتي تتطلّب الدقّة العالية والتمحيص الكبير في تطبيق الشرائط قبل إصدار الحكم، كما هو في

موارد بحث الصفات الإلٰهيّة وغيرها، وسيمرّ علينا بعض تلك الموارد في هٰذا البحث إن شاء الله تعالى.

## قياس الشمول لا يفيد معرفة الموجودات في الأعيان

ذهب ابن تيميّة إلى أبعد من المساواة بين قياسي الشمول والتمثيل في القيميّة المعرفيّة؛ إذ ذهب إلى أنّ قياس الشمول لا يفيد معرفةً بالخارِج أبدًا؛ وذٰلك اعتمادًا على دعويين:

**الأولى**: أنّ المفاهيم الكلّيّة مجرّد افتراضاتٍ عقليّةٍ لا تحكي عن الخارج؛ ولهٰذا أشكل على الحدود في كتابه (نقض المنطق): بأنّها تتكوّن من مفاهيم كلّيّةٍ وهي مجرّد موجوداتٍ ذهنيّةٍ لا تحكي عن الخارج، فلا تحكي حقيقة الشيء الموجود في الخارج، قال: «إنّ الحدود إنّما هي أقوالٌ كلّيّةٌ، كقولنا: حيوانٌ ناطقٌ، ولفظٌ يدلّ على معنًى، ونحو ذٰلك، فتصوّر معناها لا يمنع من وقوع الشركة فيها، وإن كانت الشركة ممتنعةً لسببٍ آخر، فهي إذن لا تدلّ على حقيقةٍ معيّنةٍ بخصوصها، وإنّما تدلّ على معنًى كلّيٍّ، والمعاني الكلّيّة وجودها في الذهن لا في الخارج، فما في الخارج لا يتعيّن، ولا يعرف بمجرّد الحدّ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء»[1].

---

(1) ابن تيمية، أحمد، نقض المنطق، ص 150.

**الثانية**: أنّ القضايا الكلّيّة مجرّد افتراضاتٍ ذهنيّةٍ لا تحكي عن الخارج؛ إذ إنّ ابن تيميّة يرى أنّ المفاهيم الكلّيّة هي مجرّد اعتباراتٍ وفروضٍ ذهنيّةٍ لا علاقة لها بالخارج، فإنّه يسري هٰذا الحكم إلى القضايا الكلّيّة؛ باعتبار أنّ موضوعاتها مفاهيم كلّيّةٌ، فهي أيضًا لا تحكي عن الخارج ولا تكشف عنه، بل يرى أنّ موادّ البرهان من البدهيّات لا تكون إلّا قضايا جزئيّةً؛ لأنّها ناتجةٌ عن أدواتٍ لا تدرك إلّا الجزئيّات، إلّا الأوّليّات الّتي يدركها العقل فهي كلّيّةٌ، ولٰكنّها مجرّد فروضٍ عقليّةٍ لا علاقة لها بالخارج ولا تحكي عنه، قال: «فإذا كانت موادّ القياس البرهانيّ لا يدرَك بعامّتها إلّا أمورٌ معيّنةٌ ليست كلّيّةً، وهي الحسّ الباطن والظاهر، والتواتر والتجربة والحدس، والّذي يدرِك الكلّيّات البدهيّة الأوّليّة إنّما يدرك أمورًا مقدّرةً ذهنيّةً، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يُعلَم به قضيّةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ للأمور الموجودة في الخارج، والقياس لا يفيد العلم إلّا بواسطة قضيّةٍ كلّيّةٍ»[1].

فيصل إلى نتيجةٍ مفادها: أنّ القياس المنطقيّ لا يكشف عن الخارج؛ وذٰلك لأنّ القياس بجميع أنواعه لا بدّ أن يحتوي على قضيّةٍ كلّيّةٍ؛ إذ لا إنتاج من جزئيّتين، سوف تسري إشكاليّة عدم كشف

(1) المصدر السابق، ص 164.

الواقع والحكاية عنه من تلك القضيّة إلى القياس الّذي يتألّف منها، فيكون ذٰلك القياس ـ ونتيجته ـ غير حاكٍ عن الواقع الخارجيّ، ولا كاشفٍ عنه، قال: «إنّ القضايا الكلّيّة العامّة لا توجد في الخارج كلّيّةً عامّةً، وإنّما تكون كلّيّةً في الأذهان لا في الأعيان، وأمّا الموجودات في الخارج، فهي أمورٌ معيّنةٌ كلّ موجودٍ له حقيقةٌ تخصّه يتميّز بها عمّا سواه لا يشركه فيها غيره، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بالقياس على خصوص وجودٍ معيّنٍ، وهم معترفون بذٰلك وقائلون إنّ القياس لا يدلّ على أمرٍ معيّنٍ، وقد يعبّرون عن ذٰلك بأنّه لا يدلّ على جزئيٍّ وإنّما يدلّ على كلّيٍّ، فإذن القياس لا يفيد معرفة موجودٍ بعينه، وكلّ موجودٍ فإنّما هو موجودٌ بعينه، فلا يفيد معرفة شيءٍ من حقائق الموجودات، وإنّما يفيد أمورًا كلّيّةً مطلقةً مقدّرةً في الأذهان لا محقّقةً في الأعيان»[1].

وقال في موضعٍ آخر: «وقد تبيّن لك بإجماعهم وبالعقل أنّ القياس المنطقيّ لا يفيد إلّا بواسطةٍ قضيّةٍ، وتبيّن لك أنّ القضايا الّتي هي عندهم موادّ البرهان وأصوله ليست فيها قضيّةٌ كلّيّةٌ للأمور الموجودة، وليس فيها ما تعلم به القضيّة الكلّيّة إلّا العقل المجرّد الّذي يعقل المقدّرات الذهنيّة، وإذا لم يكن في أصول برهانهم علمٌ بقضيّةٍ عامّةٍ للأمور الموجودة لم يكن في ذٰلك علمٌ»[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 126.

(2) المصدر السابق، ص 164.

ولهٰذا ينتهي إلى أنّ أقيسة الشمول ـ وهي القياس الاقترانيّ والاستثنائيّ ـ المذكورة في المنطق لا يستفاد منها علمٌ يقينيٌّ أصلًا، فقال تكملةً لكلامه المتقدّم: «فامتنع حينئذٍ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادّته حصول علمٍ يقينيٍّ»[1].

وقال: «إذا كان البرهان لا يفيد إلّا بالعلم بالكلّيّات، والكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجودٌ معيّنٌ، لم يعلم بالبرهان شيءٌ من المعيّنات، فلا يعلم به موجودٌ أصلًا...»[2].

## تحليل ونقد

إنّ الذهن البشريّ حينما يتعامل مع الموجودات الخارجيّة، لا بدّ أن يتعامل معها على ضوء الصور الّتي تحضر إلى الذهن، سواءٌ أكانت الصورة المحسوسة أم الخياليّة أم المعاني الموهومة أم المعقولة، كما هو ثابتٌ في مراتب الإدراك، ومعلومٌ أنّ مرتبة التعقّل هي أعلى مرتبةً من مراتب الإدراك الحصوليّ، والّتي تختصّ باسم العلم الحصوليّ، والذهن في هٰذه المرتبة يتعامل مع الصور المجرّدة تجريدًا تامًّا عن المادّة ولواحقها، ولٰكن هٰذا لا يعني أنّ تلك المفاهيم منقطعةٌ تمامًا عن الخارج، بل هي إنّما ينتزعها الذهن عن الخارج، وقد تقدّم في

(1) ابن تيميّة، أحمد، نقض المنطق، ص 164.

(2) ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 125.

الفصول السابقة مراتب تلك الانتزاعات والتجريد عن المادّة ولواحقها، والذهن في مقام الحكم في العلوم المختلفة لا يتعامل مع الجزئيّات من حيث هي جزئيّةٌ وصورها الحسّيّة والخيالية؛ لأنّها متكثّرةٌ جدًّا، ولا يمكن في عمليّة ممارسة الحكم أن يصدر ذٰلك الحكم على كلّ واحدٍ واحدٍ من تلك الجزئيّات على حدةٍ، ولا يمكن إصدار حكمٍ عامٍّ شاملٍ وإعطاء قاعدةٍ كلّيّةٍ على هٰذا الأساس، فكان لا بدّ من انتزاع مجموعة من المفاهيم تكون حاكيةً ومعبّرةً عن مصاديقها المتكثّرة، يتعامل معها الذهن ويجعلها موضوعًا لأحكامه المختلفة، وعلى أساسها يضع القوانين والقواعد العامّة الشاملة.

وتسمّى المفاهيم الّتي تستعمل في العلوم الحكميّة الحقيقة، بالمعقولات، ويراد منها المفاهيم أو المعاني الكلّيّة، وهي على قسمين[1] هما: معقولاتٌ أوّليّةٌ ـ وتسمّى أيضًا بالمعقولات الماهويّة ـ وهي المفاهيم الّتي لها ما بإزاءٍ في الخارج، فهي تعبّر عن حقائق الأشياء الخارجيّة معقولةً كانت أم محسوسةً، جوهريّةً أم عرضيّةً، كالعقل والنفس والإنسان والفرس والبياض والعلم.

ومعقولاتٌ ثانويّةٌ، وهي مفاهيم ليس لها ما بإزاءٍ في الخارج، وإنّما تنتزع من المفاهيم الأوّليّة بنحوٍ من التحليل والمقايسة الذهنيّة نفس

---

(1) انظر، الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 9.

الأمريّة، وهي على قسمين أيضًا: فلسفيّةٍ ومنطقيّةٍ، فإنّ المفاهيم الثانويّة إن كانت تنتزع لتعبّر عن نحو وجود المفاهيم الأوّليّة في الذهن أو الخارج، من قبيل مفهوم الكلّيّ والجزئيّ والذاتيّ والعرضيّ والجنس والفصل والعرض، والعلّة والمعلول والوجوب والإمكان، فهٰذه تسمّى بالمفاهيم الثانويّة الفلسفيّة، ولا يكون لها ما بإزاءٍ في الخارج، وإنّما لها منشأ انتزاعٍ فقط، أي أنّ لها مصاديق خارجيّةً أو ذهنيّةً.

وأمّا المفاهيم المنطقيّة، فهي تلك المفاهيم الثانويّة الّتي تدخل في اكتساب المجهول التصوّريّ والتصديقيّ، فتلك الّتي تعبّر عن نحو وجود المفاهيم في الذهن، إذا لوحظت من حيثيّة دخولها في اكتساب المجاهيل التصوّريّة أو التصديقيّة من قبيل الذاتيّ والعرضيّ، والكلّيّات الخمسة، والقضيّة والقياس...، فإنّها مفاهيم موجودةٌ في الذهن فقط ولها مصاديق ذهنيّةٌ فقط وظيفتها الدخول في عمليّة التفكير وتنظيمها...

فتبيّن من ذٰلك أنّ المفاهيم الكلّيّة ليست مجرّد اعتباراتٍ عقليّةٍ، لا علاقة لها بالخارج ولا كاشفة عنه كما يدّعيه ابن تيميّة، بل منها ما يحكي عن الخارجيّات مباشرةً وهي المفاهيم الأوّليّة أو الماهويّة، ومنها ما يحكي عن طبيعة وجود الموجودات وكيفيّته، سواءٌ أكانت خارجيّةً أم ذهنيّةً، وهو المعقولات الثانية الفلسفيّة. نعم، هناك ما

هو ذهنيٌّ محضٌ وهو المعقولات الثانية المنطقيّة، وإنّما اعتبرت كذٰلك؛ لأنّها تدخل في تنظيم عمليّة التفكير الّتي تحصل في الذهن ـ لا خارجه ـ وضبطها.

وكذٰلك القضايا، فإنّها تنقسم عند المناطقة بحسب طبيعة موضوعها إلى الأقسام التالية[1]:

**أوّلًا**: أن يكون موضوعها جزئيًّا حقيقيًّا، وتسمّى مخصوصةً أو شخصيّةً، إمّا موجبةً أو سالبةً، كقولنا: زيدٌ هٰذا كاتبٌ، أو زيدٌ هٰذا ليس بكاتبٍ، ومثل هٰذه لا تستعمل في العلوم؛ لأنّ المهمّ في العلوم هو استنتاج قواعد كلّيّةٍ، تقوم على أساس معرفة العوارض الذاتيّة لموضوعات مسائل العلم، ولا يبحث في العلوم عن الجزئيّات المتكثّرة والمتغيّرة؛ لعدم إمكان إحصائها، ولعدم إمكان إقامة البرهان عليها بالذات، بل بعرض طبيعتها الكلّيّة.

**ثانيًا**: أن يكون موضوعها عنوانًا كلّيًّا، وهو يمكن أن يلحظ بعدّة لحاظاتٍ، هي:

**1** ـ أن يلحظ العنوان الكلّيّ من حيث هو في الذهن ويحكم عليه بهٰذا اللحاظ، ولا تلحظ الجزئيّات الواقعة تحته عند الحكم،

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 117 و118، مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ج 2، ص 267، وما بعدها.

كقولنا: الإنسانُ كلّيٌّ أو الإنسان نوعٌ، وتسمّى مثل هٰذه بالقضيّة الطبيعيّة أو الذهنيّة.

**2**ـ أن يلحظ العنوان الكلّيّ مجرّد مرآةٍ وعنوانٍ حاكٍ عن الجزئيّات الواقعة تحته، ويكون الحكم منصبًّا على تلك الجزئيّات بتوسّط ذٰلك العنوان الكلّيّ، كقولنا: كلّ حيوانٍ متحرّكٌ، وهٰذه بالخصوص تسمّى بالقضيّة الخارجيّة.

**3**ـ أن تلحظ طبيعة الموضوع من حيث هو ويحكم عليه، من دون لحاظ الوجود الذهنيّ أو الخارجيّ لها، فيكون الحكم ثابتًا لتلك الطبيعة بما هي أينما وجدت وتحقّقت، كقولنا: الإنسان ناطقٌ أو ممكنٌ أو الاثنان زوجٌ، أو الممكنُ يحتاج إلى علّةٍ، وتسمّى بالقضيّة الحقيقيّة، وتستعمل مثل هٰذه القضيّة في العلوم العقليّة البرهانيّة.

وواضحٌ من خلال التقسيم السابق أنّ القضيّة الشخصيّة، وكذٰلك الخارجيّة والحقيقيّة، كلّها تتعامل مع الخارج، وتحكي الخارجيّة والحقيقيّة مصاديقه من خلال العنوان العامّ الشامل الّذي ينطبق على تلك المصاديق ويحكي عنها وعن أحكامها، واستعمال هٰذه الطريقة في العلوم للحكاية عن الخارج وبيان أحكامه هي الطريقة المعقولة والمنطقيّة؛ لأنّه بتوسّط العنوان العامّ المنطبق على مصاديقه يمكن أن نبيّن الحكم العامّ الشامل، وهٰذا هو المهمّ في جميع مسائل

العلوم، لا البحث وراء المصاديق الخارجيّة الّتي لا تعدّ ولا تحصى.

نعم، في بحث الإلٰهيّات باعتبار أنّ موضوع البحث هو واجب الوجود، الّذي ليس له إلّا مصداقٌ واحدٌ، قد يتصوّر أنّ البحث فيه عن جزئيٍّ معيّنٍ، فهٰذا وهمٌ أيضًا؛ حيث إنّ البحث البرهانيّ العقليّ إنّما يقع عندما يكون الموضوع كلّيًّا لا جزئيًّا، وهنا الموضوع هو واجب الوجود، وهو مفهومٌ كلّيٌّ، وما يبحث عنه هو أحكام هٰذا الموضوع، وتكون ثابتةً لكلّ من يتّصف بهٰذا الوصف وهو كونه واجب الوجود.

نعم، من ضمن مسائل هٰذا البحث هو مبحث التوحيد؛ حيث قام البرهان على أنّ واجب الوجود لا يكون إلّا واحدًا؛ إذ ليس له إلّا مصداقٌ واحدٌ في الوجود، وهٰذه مسألةٌ من مسائل هٰذا البحث، وهٰذا لا يعني أنّه بحثٌ عن جزئيٍّ من الناحية العقليّة البرهانيّة.

وهٰذه المراتب يجب أن تحفظ في البحث وفق المنهج العقليّ؛ لأنّ وقوع الخلل فيها يؤدّي إلى اختلال النتائج الّتي تؤدّي إليها، وهٰذا ما لم يتعرّض له ابن تيميّة، ولا أدري إن كان عن جهلٍ به أو عمدٍ وعنادٍ، وإلّا فهو مسطورٌ في كتب المناطقة والحكماء منذ القدم.

### الطريق الثاني: إثبات حجّيّته من ناحية الشرع

حاول ابن تيميّة إثبات الحجّيّة والاعتبار للتمثيل من خلال النصوص الشرعيّة؛ إذ حمل الميزان الّذي نصّت بعض الآيات المباركة على أنّ الله عزّ وجلّ قد أنزله مع القران الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ**﴾[1]، وقوله: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...**﴾[2]، حمله على قياس التمثيل[3]، وادّعى أنه هو القياس الصحيح الّذي يساوي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين، وقد أمر الله عزّ وجلّ باتّباعه وتطبيقه، وهٰذا يدل على اعتباره وحجّيّته، وإلّا لما أمر الشارع المقدّس باتّباعه، وهنا ننقل بعض كلماته الّتي تدلّ على هٰذا الأمر بشكلٍ واضحٍ لا يحتاج إلى الشرح والتعليق.

قال ابن تيميّة: «وكذٰلك القياس الصحيح الحقّ؛ فإنّ الله بعث رسله بالعدل وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمّن العدل وما يعرف به العدل، وقد فسّروا إنزال ذٰلك بأن ألهم العباد معرفة ذٰلك، والله ورسوله يسوّي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين، وهٰذا هو

(1) سورة الشورى: 17.

(2) سورة الحديد: 25.

(3) انظر: ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 10، ص 129.

القياس الصحيح، وقد ضرب الله في القرآن من كلّ مثلٍ، وبيّن القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة ما بينه وبين الحقّ، لٰكنّ القياس الصحيح يطابق النصّ، فإنّ الميزان يطابق الكتاب، والله أمر نبيّه أن يحكم بما أنزل وأمره أن يحكم بالعدل، فهو أنزل الكتاب، وإنّما أنزل الكتاب بالعدل»[1].

وقال أيضًا: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثمّ حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهٰذا قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهٰذا قياس العكس، وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنّه لمّا أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أنّ من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقي تكذيب الرسل حذرًا من العقوبة، وهٰذا قياس الطرد، ويعلم أنّ من لم يكذّب الرسل بل اتّبعهم لا يصيبه ما أصاب هٰؤلاء، وهٰذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فإنّ المقصود ثبت في الفرع عكس

---

(1) المصدر السابق، ج 19، ص 96.

حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهٰذا وبهٰذا، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ**﴾[1]... والميزان فسّره السلف بالعدل، وفسّره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان، وقد أخبر ـ تعالى ـ أنّه أنزل ذٰلك، كما أنزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط، فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذٰلك ما يعرف به اختلاف المختلفات»[2].

وقال في موضعٍ آخر: «والميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب ميزانٌ عادلةٌ، تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوّي بين المتماثلين، وتفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، فإذا قيل: إذا كان هٰذا ممّا يعرف بالعقل، فكيف جعله الله ممّا أرسل به الرسل؟ قيل: لأنّ الرسل ضربت للناس الأمثال العقليّة الّتي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقليّة الصحيحة الّتي يستدلّ بها على المطالب الدينيّة، فليست العلوم النبويّة مقصورةً على الخبر، بل الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بيّنت العلوم العقليّة الّتي بها يتمّ دين الله علمًا وعملًا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة الّتي نبّهتها عليها وأرشدتها... والمقصود التنبيه على أنّ

---

(1) سورة يوسف: 111.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 129.

الميزان العقليّ حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصّةً بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمّنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواءٌ صيغ بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل وهي الحمل، والميزان هو القدر المشترك وهو الجامع»[1].

## تحليل ونقد

إنّ موضوعات مسائل العقيدة أمورٌ واقعيّةٌ حقيقيّةٌ، فلا بدّ أن يكون الدليل المستعمل للكشف عنها كاشفًا عن الواقع بنحوٍ قطعيٍّ، وكاشفيّة الدليل أمرٌ تكوينيٌّ ولا تكون مجعولةً بنحوٍ تشريعيٍّ، وهٰذا هو معنى الحجّيّة والاعتبار في أدلّة العقيدة، أي أنّ اعتبارها وقيمتها المعرفيّة يكون بمقدار كشفها عن الواقع، وهٰذا يختلف تمامًا عن الأمور الاعتباريّة كالأحكام الشرعيّة المجعولة من قبل الشارع؛ إذ إنّ المراد من الأدلّة الّتي تدلّ عليها هو تسجيل الوظيفة الشرعيّة تجاه ذٰلك الحكم، فيكون معنى الحجّيّة فيها هو المنجزيّة والمعذّريّة، وهٰذا أمرٌ يمكن للشارع أن يتدخّل فيه ويعتبره، بمعنى أنّه يرضى في الكشف عن أحكامه باستعمال الطريق الفلانيّ كخبر الواحد مثلًا، وعندها نقول إنّ الشارع جعل الحجّيّة لخبر الواحد.

---

(1) المصدر السابق، ص 130 و131.

نعم، يمكن أن يكون الدليل الشرعيّ مرشدًا ينبّه العقل على كون الدليل المعيّن كاشفًا عن الواقع، ولٰكن هٰذا لا يغني عن فحص ذٰلك الدليل في نفسه، وهل أنّه في نفسه كاشفٌ عن الواقع أو لا، فإن لم يكن في نفسه كاشفًا قطعيًّا عن الواقع لا يمكن حمل الدليل الشرعيّ على الإرشاد نحوه، للغويّة الخطاب عندئذٍ، وقد تقدّم أنّ الفحص العقليّ الدقيق للتمثيل ينتج أنّه لا يؤدّي إلى أكثر من الظنّ والاحتمال بالنتيجة الّتي ينتجها، وعلى ذٰلك فهو لا يغني من الحقّ شيئًا في باب الاعتقادات.

كما أنّه قد تقدّم أنّ ابن تيميّة لا يقبل التأويل أو الحمل على المجاز في القرآن الكريم، ولٰكنّه هنا يحمل كلمة (الميزان) الواردة في الآية الشريفة على (قياس التمثيل)، وهو خلاف الظاهر العرفيّ المباشر لها، وخلاف معناها اللغويّ.

كما أنّه لم يذكر أيّ دليلٍ ولا قرينةٍ على أنّ المراد بالميزان في الآية الشريفة هو قياس التمثيل، بعد أن أجمع المتقدّمون من مفسّري أهل السنّة على أنّ المراد منه أحد أمرين[1]: إمّا العدل، أو آلة الوزن، أي ما يوزن به، بل هو أمرٌ تبرّع به واجتهد بناءً على

(1) انظر: ابن الجوزيّ، عبد الرحمٰن، زاد المسير في علم التفسير، ج 7، ص 77؛ ابن كثير، إسماعيل، تفسير ابن كثير، ج 4، ص 119؛ وغيرهما كثيرٌ.

فهمه السقيم لقياس التمثيل، ولا نريد أن ندخل في البحث التفسيريّ؛ لأنّ هٰذا ليس مقامه.

**النقطة الثالثة: القياس المفيد للعلم في جميع العلوم عند ابن تيميّة هو قياس التمثيل**

انتهى ابن تيميّة من خلال ما تقدّم إلى أنّ القياس الّذي يفيد المعرفة اليقينيّة بالموجودات الخارجيّة هو القياس الّذي لا يتألّف من قضايا كلّيّةٍ، بل من جزئيّاتٍ معيّنةٍ في الخارج، وله مصداقان هما: قياس التمثيل، والقياس المؤلّف من قضايا شخصيّةٍ تحكي عن موجوداتٍ خارجيّةٍ مشخّصةٍ؛ حيث قال: أمّا الأمور الموجودة المحقّقة، فتعلم بالحسّ الباطن والظاهر، وتعلم بالقياس التمثيليّ، وتعلم بالقياس الّذي ليست فيه قضيّةٌ كلّيّةٌ ولا شمولٌ ولا عمومٌ، بل تكون الحدود الثلاثة فيه ـ الأصغر والأوسط والأكبر ـ أعيانًا جزئيّةً، والمقدّمتان والنتيجة قضايا جزئيّةٌ، وعلم الأمور المعيّنة بهٰذه الطرق أصحّ وأوضح وأكمل»[1].

وذهب إلى أنّ تعميم نتائج تلك القياسات لا يتمّ إلّا من خلال التمثيل؛ حيث يتمّ بواسطته نقل الحكم من المشابه والنظير إلى شبهه ونظيره، قال: «وليس في شيءٍ من الحسّيّات الباطنة والظاهرة قضايا

---

(1) المصدر السابق، ص 165.

كلّيّةٌ؛ إذ الحسّ الباطن والظاهر لا يدرك إلّا أمورًا معيّنةً لا تكون إلّا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به بالحسّ، فهي تبعٌ للحسّيّات، وكذٰلك التجربة إنّما تقع على أمورٍ معيّنةٍ محسوسةٍ، وإنّما يحكم العقل على النظائر بالتشبيه، وهو قياس التمثيل، والحدسيّات عند من يثبتها منهم من جنس التجربيّات... لا تصير عامّةً إلّا بواسطة قياس التمثيل»[1].

وقال في نقض المنطق: «والتحقيق أنّ قياس التمثيل أبلغ فيما أفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقليّ كالبصر في العلم الحسّيّ، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسّيّ، ولا ريب أنّ البصر أعظم وأكمل والسمع أوسع وأشمل... فأمّا دعواهم [ويقصد المناطقة أنّ هٰذا (أي قياس التمثيل) لا يفيد العلم] فهو غلطٌ محضٌ محسوسٌ، بل عامّة علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل»[2].

وادّعى أيضًا أنّ هٰذا النوع من الاستدلال يمكن استعماله في جميع العلوم، قال في كتاب "الردّ على المنطقيّين" تحت عنوان (ردّ القول بأنّه لا قياس في العقليّات، إنّما هو في الشرعيّات): «ومن قال من متأخّري أهل الكلام والرأي كأبي المعالي، وأبي حامدٍ، والرازيّ، وأبي

---

(1) المصدر السابق، ص 163.

(2) المصدر السابق، ص 135.

محمّدٍ المقدسيّ، وغيرهم (إنّ العقليّات ليس فيها قياسٌ، وإنّما القياس في الشرعيّات، ولٰكنّ الاعتماد في العقليّات على الدليل الدالّ على ذٰلك مطلقًا)، فقولهم مخالفٌ لقول جمهور نظّار المسلمين، بل وسائر العقلاء؛ فإنّ القياس يستدلّ به على العقليّات كما يستدلّ به على الشرعيّات، فإنّه إذا ثبت أنّ الوصف المشترك مستلزمٌ لحكمٍ، كان هٰذا دليلًا في جميع العلوم، وكذٰلك إذا ثبت أنّه ليس بين الفرع والأصل فرقٌ مؤثّرٌ، كان هٰذا دليلًا في جميع العلوم، وحيث لا يستدلّ بالقياس التمثيليّ لا يستدلّ بالقياس الشموليّ»[1].

وصرّح كذٰلك بإمكان استعماله في المسائل العقديّة، بل هو في أبحاث العقيدة أفضل من قياس الشمول، قال: «فأقيسة التمثيل تفيد العقيدة بلا ريبٍ أعظم من أقيسة الشمول، ولا يحتاج مع العلم بالتماثل إلى أن يضرب لهما قياس شمولٍ، بل يكون زيادةً وفضولًا، ومن قال إنّ ذٰلك بواسطة قياس شمولٍ ينعقد في النفس، وهو أنّ هٰذا لو كان اتّفاقيًّا لما كان أكثريًّا، فقد قال الباطل، فإنّ الناس العالمين بما جرّبوه لا يخطر بقلوبهم هٰذا، ولٰكن بمجرّد علمهم بالتماثل يبادرون إلى التسوية في الحكم؛ لأنّ نفس العلم بالتماثل يوجب ذٰلك بالبديهة العقليّة، فكما علم بالبديهة العقليّة

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 118.

أنّ الواحد نصف الاثنين علم بها أنّ حكم الشيء حكم مثله»[1].

بل في بعض كلماته يصرّح بأنّ جميع علوم الإنسان العقليّة هي من قياس التمثيل، قال: «فأمّا دعواهم أنّ هٰذا [ويقصد قياس التمثيل] لا يفيد العلم، فهو غلطٌ محضٌ محسوسٌ، بل عامّة علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل»[2].

**النقطة الرابعة: معرفة الغائب عنا وصفاته إنّما يكون بقياس الغائب على الشاهد**

فبعد إبطاله لدور القياس العقليّ الشموليّ ـ ويعني الاقترانيّ الحمليّ والشرطيّ ـ في الكشف عن الواقع الخارجيّ، والحال أنّ هناك من موجودات الواقع الخارجيّ ما هو غائبٌ عنا لا ندركه بحواسّنا الظاهرة فعلًا، كذات البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ وصفاتها، فليس هناك طريقٌ لمعرفة ذٰلك إلّا من خلال تطبيق ما علمناه بحواسّنا وحمله عليه، وذٰلك بأن يقاس الغائب عنّا بالمحسوس لدينا بالفعل، وقد نقلنا كلامه في كتاب "الأسماء والصفات" سابقًا، قال: «وتمام الكلام في هٰذا الباب أنّك تعلم أنّا لا نعلم ما غاب عنا إلّا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسب الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة

(1) ابن تيميّة، أحمد، نقض المنطق، ص 165.

(2) المصدر السابق، ص 135.

معيّنةٌ مخصوصةٌ، ثمّ إنّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّةٌ كلّيّةٌ، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا... ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته»[1].

وقد عدّ ابن تيميّة ـ في بعض كلماته ـ قاعدة قياس الغائب على الشاهد الطريقَ الوحيدَ لتحصيل المعرفة بما لا يصل إليه الحسّ، وعلى هٰذا فلا يمكن معرفة المقصود بالألفاظ الواردة في النصوص الشرعيّة الخاصّة بالصفات وفهمه إلّا من خلال تلك القاعدة؛ باعتبار أنّها تكشف عن صفات أمرٍ غائبٍ عن حواسّنا فعلًا، وقد صرّح هو بذٰلك، إذ قال: «لو لم نعلم ما في الشاهد ـ حياةً وقدرةً وعلمًا وكلامًا ـ لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذٰلك، وكذٰلك لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنّا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهٰذا خاصّة العقل»[2].

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 208.

## النقطة الخامسة: محاكمة قاعدة قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

قدّمنا فيما سبق من البحوث بعض الملاحظات والردود على ما ذكره ابن تيميّة من قواعد منطقيّةٍ ومعرفيّةٍ بنى عليها قاعدة قياس الغائب على الشاهد عنده، ولا بدّ لنا الآن من اخضاع هٰذه القاعدة عنده وتطبيقها في بحث الصفات الإلٰهيّة إلى ميزان التحليل والنقد، وعندها فإنّنا سنجد عدّة ملاحظاتٍ يمكن أن نسجّلها عليها:

### الملاحظة الأولى: أنّ القاعدة عبارةٌ عن قياس التمثيل

تقدّم أنّ القاعدة في حقيقتها هي قياس التمثيل المذكور في علم المنطق؛ باعتباره أحد أصناف الدليل بالإضافة إلى القياس والاستقراء، وهو أضعف تلك الأصناف؛ حيث تقدّم أنّه عبارةٌ عن نقل الحكم من جزئيٍّ معلوم الحكم إلى جزئيٍّ آخر لا يعلم حكمه، لوجود وجه شبهٍ بينهما، ووجه الشبه بين الأصل والفرع ـ الّذي بتوسّطه ينقل الحكم من الأوّل إلى الثاني ـ يمكن أن يقع الغلط بسببه كثيرًا؛ فإنّه ليس كلّ جهة شبهٍ بين الأصل والفرع يمكن على أساسها نقل الحكم من أحدهما إلى الآخر بنحوٍ متيقّنٍ، ولذٰلك كان هٰذا الصنف من الدليل على مراتب في درجة اعتباره وحجّيّته من الناحية المنطقيّة، وذٰلك بحسب طبيعة وجه الشبه وعلاقته بالحكم

الثابت للأصل، وأقوى أنوع التمثيل هو ما كان فيه وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الأصل الّذي هو الشاهد.

ولٰكن مع ذٰلك، فإنّ هٰذا لا يفيد اليقين بثبوت الحكم في الفرع؛ لأنّه حتّى لو افترضنا أنّ هناك وجه شبهٍ محقّقًا بين الأصل والفرع، وكان وجه الشبه هٰذا هو العلّة في ثبوت الحكم في الأصل (الشاهد)، فهٰذا لا يستلزم كون وجه الشبه هٰذا علّةً للحكم في الفرع (الغائب) أيضًا؛ لأنّه من المحتمل جدًّا أن تكون لوجه الشبه أصنافٌ يكون هو علّةً للحكم في بعضها دون بعضٍ، أو أنّ علّيّة وجه الشبه للحكم في الأصل (الشاهد) هي على نحو المقتضي، وهي مشروطةٌ بشرطٍ أو بعدم مانعٍ متوفّرٍ في الأصل (الشاهد)، فكيف يمكن التأكّد من توفّرها في الفرع (الغائب) أيضًا وهو غائبٌ عنّا؟!

ومثال ذٰلك الواضح هو تلك المغالطة الّتي يقع فيها الكثير، فيسأل عن علّة البارئ سبحانه وتعالى، عندما يسمع بأنّ العالم يحتاج إلى علّةٍ، فيتوهّم التعميم في الحكم وكون كلّ موجودٍ يحتاج إلى علّةٍ؛ باعتبار وجود شبه بين العالم والبارئ عزّ وجلّ وهو صفة الوجود والتحقّق، فينقل الحكم ـ وهو الاحتياج إلى العلّة ـ إلى البارئ لأجل ذٰلك الشبه.

وهٰذا الوهم ناشئٌ عن عدم الالتفات إلى أنّ الاحتياج إلى العلّة ليس لازمًا للموجود من حيث هو موجودٌ، بل هو لازمٌ للموجود الّذي له

خصوصةٌ معيّنةٌ لا توجد في كلّ موجودٍ حتّى البارئ سبحانه وتعالى، كأن يكون ممكنًا للوجود كما عليه الفلاسفة، أو حادثًا كما عليه المتكلّمون، فصحيحٌ أنّ الوجود والتحقّق مشتركٌ بين البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ وبقيّة الموجودات، ولٰكنّ هٰذا الاشتراك لا يكفي لتصحيح نقل الحكم ـ وهو الاحتياج إلى العلّة ـ من الشاهد إلى الغائب.

نعم، ينفع التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد في إفادة اليقين بصحّة نقل الحكم من الأصل إلى الفرعِ في حالةٍ واحدةٍ، وهي حالة أن يتمّ التيقّن من أنّ وجه الشبه هو العلّة التامّة لثبوت الحكم، أو أنّه هو المقتضي مع استجماع شرائط اقتضائه وانتفاء موانعه في كلٍّ من الأصل والفرع، وقد تقدّم أن هٰذا سيكون برهانًا، وصياغته على شكل تمثيلٍ من الحشو الزائد، وإنّا أدخلناه في صنف القياس البرهانيّ ولم نسمّه تمثيلًا؛ لأنّ شروط الإنتاج فيه تكون ملحوظةً فيه إذا كان قياسًا برهانيًّا، وأمّا إذا كان تمثيلًا، فيذهب إلى النتيجة مباشرةً من دون مراعاة تلك الشروط الصارمة للإنتاج، الّتي تجعل ذٰلك الإنتاج متيقّنًا لا ظنّيًّا.

**الملاحظة الثانية: ابتناء القاعدة على التشابه والتناظر بين الموجودات**

إنّ قياس التمثيل يعتمد بالدرجة الأساس على وجود التشابه والتناظر بين الموجودات؛ إذ إنّ نقل الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر

يكون على أساس وجود جهةٍ مشتركةٍ بين الأصل والفرع. ولأجل أهمّيّة ذٰلك في قياس التمثيل، وأهمّيّة هٰذا القياس عند ابن تيميّة؛ اعتبر أنّ معرفة التماثل والاختلاف بين الموجودات من أهمّ إبداعات العقل البشريّ؛ لأنّه يعتبر التشابه ملاك الاشتراك في الحكم، والاختلاف ملاك الاختلاف فيه، فعن طريق التشابه يستطيع تسرية ما عُلم من أحكام الأشياء، وعن طريق الاختلاف يعلم الاختلاف بالحكم بينها، قال: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثمّ حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهٰذا قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهٰذا قياس العكس»[1].

والنقطة الحساسة في هٰذا الموضوع بدرجةٍ كبيرةٍ جدًّا هو ما يرجع إلى ما غاب عنّا سواءً أكان في طبيعته أمرًا محسوسًا أم من الغيبيّات غير المحسوسة؛ حيث إنّه يتعامل معها بنفس الطريقة الّتي يتعامل بها مع المحسوسات، ويعتبر القياس التمثيليّ هو الطريق الوحيد

---

(1) المصدر السابق، ج 9، ص 129.

المؤدّي إلى العلم بأحكامها وصفاتها؛ اعتمادًا على مبدإ التشابه والتماثل، ولولاه لما علم الإنسان إلّا ما يكون محسوسًا فقط، قال: «... لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهٰذا خاصّة العقل. ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة؛ ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته»[1].

وقد صرّح في بعض كلماته بأنّ الطريق لمعرفة عالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما فيه من نعيمٍ أو عذابٍ، إنّما هو عن طريق العلم بالشاهد المحسوس لنا، قال: «إنّ تعريف الشيء إنّما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإنّما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصّ المعرّف، ومن تدقّق هٰذا وجد حقيقته، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر، وما في الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب»[2].

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 54.

إنّ هٰذا النوع من السير المعرفيّ خطيرٌ جدًّا، وخصوصًا في معرفة عالم ما وراء الطبيعة، وما يخصّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها؛ لأنّ إنكار دور التحليل العقليّ البرهانيّ، وإثباته للأحكام، والاعتماد على ما يراه الإنسان وما اعتاد عليه من مشاهداته للأشياء، سيوقع الإنسان في غمرات لجج الأوهام والخيالات، وليس لديه ما يعصمه عن ذٰلك؛ إذ لا عاصم هناك إلّا حصافة العقل وأحكامه القطعيّة، واللوازم الّتي يدركها عن طريق تحليل عالم الواقع ونفس الأمر، والّتي لا بدّ له من مراعاتها دائمًا عندما يريد أن يمارس عمليّة الحكم على ذٰلك الواقع.

وأمّا لو منع دور العقل في ذٰلك، واعتمد على الحسّ فقط وقاس عالم الغيب على عالم المحسوسات، فإنّه سيمهّد الطريق بذٰلك؛ لتقوية قوّة الوهم وزيادة سطوتها على النفس؛ إذ ستقوم بلا شكٍّ ولا ريبٍ بنقل ما اعتادت عليه من أحكامٍ ومعانٍ انتزعتها من الصور المحسوسة والمتخيّلة، وإثباتها للمجرّدات ومنها الذات الإلٰهيّة المقدّسة، كالزمان والمكان والجهة والتركّب وما إلى ذٰلك من معانٍ فاسدةٍ، لا تليق بمقام الذات الإلٰهيّة الواجبة، وسيتّضح الأمر جليًّا إن شاء الله تعالى.

### الملاحظة الثالثة: تسبيب القاعدة للمغلطات الوهميّة

إنّ طريقة الاستدلال الّتي تعتمدها قاعدة قياس الغائب على الشاهد، تسمح بدرجةٍ كبيرةٍ بتدخّل الوهم ومغالطاته، وخصوصًا إذا

كان موضوع البحث ذا طبيعةٍ ميتافيزيقيّةٍ، كعالم الغيب والتجرّد، والمغالطات الّتي تسبّبها القاعدة وإن كانت متقاربةً ومتداخلةً نوعًا من التداخل، ولٰكنّ مركز المغالطة الّتي يقع فيها المستدلّ قد يختلف من موردٍ إلى آخر، ومن أهمّها:

**1**ـ في تحصيل جهة الشبه بين الأصل والفرع؛ إذ إنّ كون أحد الطرفين ـ وهو الفرع ـ غائبًا عن الحسّ، يؤدّي إلى عدم ضبط هٰذا الأمر وإحراز أنّ الفرع (الغائب) واقعٌ تحت جهة الشبه هٰذه أوّلًا؛ إذ لا يكون ذٰلك إلّا لأصحاب العقول المدرّبة على التعامل مع المغيّبات عن الحسّ بتوسّط البرهان العقليّ المطابق للواقع، فمن يرفع اليد عن التحليل والبرهان العقليّ ـ كابن تيميّة ـ قد يقع تحت تأثير قوّة الوهم، ومن يقع تحت تأثيرها ويعتمد عليها عندما يريد معرفة حكم موضوعٍ غير محسوسٍ له، فإنّه لمّا لا يجد صورةً خياليّةً عنده لذٰلك الموضوع، يستخدم القوّة المتخيّلة عنده لرسم صورةٍ له على ضوء الصور الخياليّة المحفوظة عنده، وتقوم قوّة الوهم بانتزاع عنوانٍ أو صفةٍ من تلك الصورة المخترعة، فيتسرّع بجعل ذٰلك العنوان أو الصفة جهة شبهٍ بين الشاهد والغائب؛ لأجل أنّه تمكّن من تخيّل الغائب بصورةٍ تجعله يمكن أن يتّصف بجهة الشبه تلك، وهو ليس كذٰلك؛ لاستحالة وقوع الغائب تحت مثل هٰذا العنوان، وذٰلك كمن

يتوهّم أنّ الكون في المكان هو وجه الشبه بين الموجودات المحسوسة والبارئ تعالى؛ إذ إنّه عندما يريد أن يتصوّر البارئ عزّوجلّ في مثل هٰذه القضيّة يتخيّله على صورة الأمور المحسوسة الّتي اعتاد عليها، فيثبت له صفة المكان؛ لأنّ قوّة الوهم تنتزع هٰذا الحكم، أعني المكان من تلك الصورة المتخيّلة؛ لاعتياد الوهم على كون المحسوس والمتخيّل دائمًا في مكانٍ وتشغل حيّزًا معيّنًا، فيثبت صفة الحركة (النزول والصعود) له تعالى؛ لأجل ما اعتاده من أنّ الموجودات الحيّة المتحرّكة بالإرادة الّتي يدركها بالحسّ لها مكانٌ، وبإمكانها ترك ذٰلك المكان والكون في غيره بالحركة، فيثبت هٰذه الصفة للبارئ ـ تعالى ـ على أساس مثل هٰذه الخيالات والأوهام، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

والحال أنّنا لو رجعنا إلى العقل وأحكامه نجده يحكم باستحالة الكون في المكان على البارئ تعالى؛ وذٰلك لأنّ النفس عندما تريد الحكم على شيءٍ بتوسّط قوّتها العاقلة المحضة، فإنّها تستحضر كلّ الخصائص واللوازم الّتي يتّصف بها الموضوع من حيث هو، وتلاحظ هل أنّ تلك الخصائص تقتضي ضرورة الحكم بالثبوت أو ضرورة الحكم بالسلب وفيما نحن فيه؛ فإنّ من خصائص الذات المقدّسة هو وجوب الوجود الّذي لا يتلاءم أبدًا مع الكون في المكان،

ولا الحركة؛ لكونها من لوازم الأجسام وخواصّها.

**2**ـ قد يتمكّن الإنسان من إيجاد وجه شبهٍ مشتركٍ بين الأصل (الشاهد) والفرع (الغائب)، ولٰكنّه يتوهّم أنّ وجه الشبه هٰذا هو علّة الحكم في الشاهد والغائب، في حين قد يكون وجه الشبه هٰذا ليس علّةً للحكم في الشاهد، فضلًا عن الغائب، وقد يكون علّةً للحكم في الشاهد، ولٰكنّه ليس كذٰلك في الغائب.

فمن يجعل وجه الشبه الّذي أخذه بين الشاهد والغائب علّةً لثبوت الحكم في الشاهد، وهو في واقعه ليس علّةً لذٰلك، يقع في مغالطة أخذ ما ليس بعلّةٍ على أنّه علّةٌ، وذٰلك عندما لا يستطيع تشخيص العناوين القريبة الّتي يقع تحتها كلٌّ من الشاهد والغائب، والّتي تكون لها المدخليّة لأن يتّصف كلٌّ منهما بصفاتٍ وخصائص تخصّه، وإن كانا مجتمعين تحت عنوانٍ عامٍّ، وذٰلك مثل كون كلٍّ من الأصل والفرع موجودًا أو علّةً أو ما شابه ذٰلك، ولا يكون وجه الشبه العامّ المشترك هو المقتضي لاتّصاف كلٍّ منهما بذٰلك الحكم الّذي يراد نقله من الأصل إلى الفرع، وذٰلك كمن ينقل حكم اتّصاف الموجودات المحسوسة في كونها في مكانٍ ولها جهةٌ إلى الذات المقدّسة، فيحكم بكونها على العرش فوق المخلوقات مثلًا[1]، لأجل

(1) انظر، ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 1، ص 11، وما بعدها.

التشابه بين تلك المحسوسات والذات المقدّسة في الموجودية؛ إذ إنّه يعتبر أنّ الوجود والتحقّق هو العلّة لاتّصاف الشيء بكونه في مكانٍ وجهةٍ، والواقع أنّ العلّة ليست هٰذه، وإنّما العلّة هي كون الموجود ذا امتدادٍ كمّيٍّ، فالموجود المحسوس لمّا كان جسمانيًّا ـ ومن الخصائص الذاتيّة للجسم هو الامتداد في الأقطار الثلاثة ـ كان ذٰلك الموجود يشغل حيّزًا نسمّيه المكان، وحينما يكون في مكانٍ محدّدٍ بالنسبة إلى جهات العالم، أمكن الإشارة إليه وتحديد مكانه واتّجاهه، وأمّا الموجود الّذي ليست له طبيعةٌ جسمانيّةٌ، فلا امتداد كمّيًّا له، ولا يكون له مكانٌ ولا يقع في جهةٍ خاصّةٍ.

قال الآمديّ في تعريفه لقياس الشاهد على الغائب: «حملُ مجهولٍ على معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامعٍ بينهما كالحكم بأنّ البارئ مشارٌ إليه وإلى جهته؛ لكونه موجودًا كما في الشاهد»[1].

وقد يكون وجه الشبه علّةً للحكم في الأصل (الشاهد) دون الفرع (الغائب)؛ وذٰلك لوجود خصوصيّةٍ في الأصل تكون شرطًا لاقتضاء وجه الشبه للحكم فيه، ولا توجد في الفرع، وهو يتوهّم أنّ مجرّد اتّصاف الفرع بوجه الشبه يكفي في نقل الحكم إليه، وذٰلك كمن يتوهّم أنّ

---

(1) الآمديّ، عليّ بن محمّد، أبكار الأفكار، ج 1، ص 210.

بعض الكمالات في العالم المادّيّ ثابتةٌ له ـ تعالى ـ كالحركة والجوارح، وكونها كمالًا في تلك الموجودات مشروطٌ بحاجتها إليها، وأمّا الوجود الواجب الغنيّ، فهو مستغنٍ عنها لا حاجة له إليها.

ومثال ذٰلك إثبات صفة اليد لله ـ سبحانه وتعالى ـ الّتي هي من الجوارح؛ إذ من الواضح أنّ وجود اليد في الموجودات الجسمانيّة، الّتي تعوّدنا عليها تعتبر زيادةً في قدرتها، فتكون كمالًا لها؛ إذ تمكّنها من إنجاز الكثير من الأفعال الّتي لا يقدر على إنجازها من يفتقد إلى اليد من تلك الموجودات، فيسرع الوهم ليحكم بأنّ وجود اليد لله ـ تعالى ـ كمالٌ له أيضًا؛ لأنّه عزّ وجلّ قادرٌ أيضًا، ومن له يدٌ أقدر ممّن لا يد له، يقول ابن تيميّة في تبرير إثبات صفة اليد لله تعالى: «إذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه، والآخر لا يمكنه ذٰلك؛ إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان؛ وأمّا لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه، كان الأوّل أكمل، فالوجه واليدان لا يعدّان من صفات النقص في شيء ممّا يوصف بذٰلك... فإن قيل: من يمكنه الفعل بكلامه أو بقدرته بدون يديه أكمل ممّن يفعل بيديه، قيل: من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه إذا شاء، وبيديه إذا شاء، هو أكمل ممّن لا يمكنه الفعل إلّا بقدرته أو تكليمه ولا يمكنه الفعل باليد؛ ولهٰذا كان الإنسان أكمل من الجمادات الّتي تفعل بقوًى فيها،

كالنار والماء، فإذا قدر اثنان أحدهما لا يمكنه الفعل إلّا بقوّةٍ فيه، والآخر يمكنه الفعل بقوّةٍ فيه وبكلامه، فهٰذا أكمل، فإذا قدر آخر يفعل بقوّةٍ فيه وبكلامه وبيديه إذا شاء، فهو أكمل وأكمل»[1].

والمشكلة الّتي وقع فيها ابن تيميّة في حكمه هٰذا، هو أنّه اعتمد على الصور المتوفّرة لديه عن الموجودات؛ حيث إنّها جميعًا تقضي بأنّ من لديه يدٌ أكمل ممّن لا يد له؛ لأنّ من له يدٌ يستطيع أن يفعل بها أفعالًا لا يمكن لفاقدها فعلها، فهي تعدّ كمالًا لواجدها ونقصًا لفاقدها، وعندما جاء إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة عمّم هٰذا الحكم عليها؛ لأنّه كوّن للذات المقدّسة صورةً في خياله تشبه صور المحسوسات الّتي شهدها وتعوّد عليها، فهو رغم اعترافه أنّ الذات المقدّسة تتمكّــن من الفعل بمجرّد الإرادة، أو الكلام كما يقول هو، فقد أحضر في ذهنه صورةً تشبه صورة المَلِك مثلًا؛ إذ إنّ المَلِك يمكن أن يفعل بمجرّد أن يأمر رعيّته فيفعلوا ما يريد هو، ولٰكن من الواضح أنّ الملك الّذي له يدٌ أكمل من الملك الّذي لا يد له، فتوهّم أنّ الموجود حتّى لو تمكّــن من الفعل بغير يده، فوجود اليد عنده كمالٌ له، وهو أكمل من فاقدها، فنقل الحكم إلى الذات المقدّسة.

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 450.

وقد فاته أنّ من خصائص تلك الذات وجوب الوجود، وهو يأبى عن ثبوت التركّب من الجوارح وغيرها في تلك الذات، ووجوب الوجود هو الكمال الحقيقيّ الّذي ليس كمثله كمالٌ، ولمّا كان يأبى ثبوت الجوارح للموجود المتّصف به، لزم أن نقول إنّ هٰذه الجوارح الّتي تعدّ كمالًا بالنسبة للموجود المادّيّ الممكن الّذي نشاهده ونحسّ به، لا يمكن أن تعدّ كمالًا للموجود الواجب؛ لأنّها تتعارض مع ما هو أكمل وأكمل وهو وجوب الوجود، وهٰذا حكمٌ يقتضيه العقل الصرف.

ولا يخفى أنّ اليد وإن كانت كمالًا في واجدها، ولٰكن لها لوازم تعتبر نقصًا لواجدها بالقياس إلى من لا حاجة به إليها، فهي ـ بالإضافة إلى لزوم الجسميّة والتركّب ـ تؤدّي أعمالها بالحركة، ومعلومٌ أنّ الحركة توجب التعب والوصب على المتحرّك.

وقد تكون هناك خصوصيّةٌ في الفرع تكون مانعًا من اقتضاء وجه الشبه للحكم فيه، لا توجد في الأصل، كخصوصيّة وجوب الوجود في الذات المقدّسة، الّتي تمنع اتّصاف الذات بالجسميّة وجميع لوازمها، مع أنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين جميع الموجودات.

**الملاحظة الثالثة: لزوم التشبيه من تطبيق القاعدة**

الطريق الّذي اتّخذه ابن تيميّة ـ لتصحيح اتّصاف الذات الإلٰهيّة المقدّسة بنفس المعاني الّتي تثبت لمخلوقاته من الصفات، وهو

الاعتماد على قاعدة قياس الغائب على الشاهد ـ يلزم منه التشبيه لا محالة؛ وذٰلك لأنّ هٰذه القاعدة في حدّ ذاتها تعتمد على وجهٍ للشبه بين الأصل والفرع، يفترض أن يكون مسلّم الثبوت بينهما، وتنتهي إلى إضافة جهة شبهٍ بينهما؛ لأنّ مؤدّاها هو نقل الصفة أو الحكم ـ بنفس ما يحمله من معنًى في الأصل ـ إلى الفرع.

فعندما يتمّ تطبيقها في بحث الصفات الإلٰهيّة، فهٰذا يعني فهم صفاته عزّ وجلّ على ضوء فهم صفات المخلوقين وجعل معناها هو معنى تلك الصفات، والانطلاق من هٰذا الفهم يصعب معه تنزيهه ـ تعالى ـ عن النقائص الّتي تختلط معها صفات المخلوقين، وخاصّةً بالنسبة لتلك العقول الّتي لم تتنزّه عن مخالطة الخيال والوهم، فهو عزّ وجلّ لا يمكن أن يتّصف بصفات الأجسام؛ لما فيها من نقصٍ ومحدوديّةٍ، بل هو منزّهٌ عن أن يتّصف بصفات الكمال بمعانيها وحدها الّذي يتّصف بها غيره، كالحياة والعلم والقدرة وغيرها، فإنّ الّذي يوجد من هٰذه الصفات الكماليّة في الممكنات محدودٌ متناه مشوبٌ بالفقر والحاجة مخلوطٌ بالفقدان والنقيصة، وهو ـ سبحانه ـ له من الصفات محض الكمال والحقيقة[1].

قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا

(1) انظر: الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 279.

**تَعْلَمُونَ**﴾[1]، فإنّ الظاهر من الآية الكريمة من النهي عن ضرب الأمثال، أنّ المنهيّ عنه هو التوصيف المصطلح عليه بالاستعارة التمثيليّة، وهي إجراء الأوصاف عليه عزّوجلّ بضربٍ من التشبيه، فلا تصفوه ـ سبحانه ـ بما تشبهونه بغيره وتقيسونه إلى خلقه؛ لأنّ الله يعلم وأنتم لا تعلمون حقائق الأمور وكنهه تعالى[2].

وفي الرواية عن حنان بن سدير عن الإمام الصادقعليه السلام: «... وقومًا وصفوه بيدين فقالوا: ﴿**يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾[3]، وقومًا وصفوه بالرجلين، فقالوا: "وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء"، وقومًا وصفوه بالأنامل، فقالوا: "إنّ محمدًا صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي"، فلمثل هٰذه الصفات قال: ﴿**رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[4]، يقول ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه: ولله المثل الأعلى الّذي لا يشبهه شيءٌ، ولا يوصف ولا يتوهّم؛ فذٰلك المثل الأعلى، ووصف الّذين لم يؤتوا من الله فوائد العلم، فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال، وشبّهوه بالمتشابه منهم فيما جهلوا به، فلذٰلك قال:

---

(1) سورة النحل: 74.

(2) انظر: الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 298.

(3) سورة المائدة: 64.

(4) هي مقطعٌ من قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 22].

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، فليس له شبهٌ ولا مثلٌ ولا عدلٌ، وله الأسماء الحسنى الّتي لا يسمّى بها غيره»[2].

## تهرّب ابن تيميّة عن التشبيه بنفي الكيفيّة

لمّا كان السلوك الاستدلاليّ الّذي استعمله ابن تيميّة في بحث الصفات الإلٰهيّة يؤدّي إلى تشبيه البارئ عزّوجلّ بمخلوقاته ـ والحال أنّ الله عزّوجلّ وصف ذاته بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] وغيرها من النصوص الّتي دلّت على تنزّهه عزّوجلّ في ذاته وصفاته عن أن يشبّهه أحدٌ ـ فقد حاول ابن تيميّة التهرّب من هٰذه الإشكاليّة الكبيرة (الّتي تلزم طريقه الّذي ارتضاه) بنفي العلم بالكيف، كما ذهب غيره من قبله إلى ذٰلك، بمعنى إثبات الصفة الواردة في النصّ بنفس معناها الظاهر المحسوس، من غير تأويلٍ ولا تفسيرٍ، ولٰكن مع نفي العلم بكيفيّة اتّصاف الذات بها، فالله عزّوجلّ ـ مثلًا ـ عالمٌ بنفس المعنى الّذي يثبت للإنسان من العلم، ولٰكن كيفيّة علمه مجهولةٌ بالنسبة لنا؛ إذ لا يعلم ذٰلك إلّا هو، قال في شرح حديث النزول: «وهنا نعلم أنّ الله لا مثل له ولا كفؤ ولا ندّ، فلا يجوز أن يفهم من هٰذا بأنّ علمه مثل علم غيره، ولا كلامه مثل كلام غيره،

---

(1) سورة الإسراء: 85.

(2) الصدوق، محمّد بن عليّ، التوحيد، ص 223 و224.

(3) سورة الشورى: 11.

ولا استواءه مثل استواء غيره، ولا نزوله مثل نزول غيره، ولا حياته مثل حياة غيره؛ ولهٰذا كان السلف والأئمّة مذهبهم إثبات الصفات، ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات»[1].

وقال: «ولمّا سئل مالك بن أنس... فقيل له يا أبا عبد الله: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[2]، كيف استوى؟! فأطرق مالكٌ وعلاه الرحضاء ـ يعني العرق ـ وانتظر القوم ما يجيء منه فيه، فرفع رأسه إلى السائل، وقال: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معلومٍ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وأحسبك رجل سوءٍ، وأمر به فأخرج.

ومن أوّل الاستواء بالاستيلاء، فقد أجاب بغير ما أجاب به مالكٌ، وسلك غير سبيله، وهٰذا الجواب من مالكٍ... في الاستواء شافٍ كافٍ في جميع الصفات، مثل النزول والمجيء واليد والوجه وغيرها، فيقال في مثل النزل: النزولُ معلومٌ، والكيفُ مجهولٌ، والإيمانُ به واجبٌ، والسؤالُ عنه بدعةٌ، وهٰكذا يقال في سائر الصفات؛ إذ هي بمثابة الاستواء الوارد به الكتاب والسنّة»[3].

فخلاصة مذهب ابن تيميّة في الصفات: أنّه في معرفة صفات

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، شرح حديث النزول، ص 79.

(2) سورة طٰهٰ: 5.

(3) ابن تيمية، أحمد، نقض المنطق، ص 16 و17.

الله عزّ وجلّ يعتمد على ما ورد في النصوص الصحيحة عنده من تلك الصفات، ثمّ يحدّد معانيها بحسب ما تحمله من معنًى عرفيٍّ محسوسٍ ومشهودٍ لنا، ثمّ يثبتها للذات الإلٰهيّة المقدّسة بنفس تلك المعاني.

فإن قيل له إنّ هٰذا تشبيهٌ للذات بمخلوقاتها!

قال: لا ؛ فصحيحٌ أنّ الصفة تحمل نفس المعنى المحسوس المشاهد لدينا، ولٰكن كيفيّة اتّصاف الذات بها مجهولٌ لنا ولا نعلمه، بل لا يعلمه إلّا الله تعالى؛ حيث تتّصف به الذات المقدّسة بالكيفيّة الّتي تليق بها، وبهٰذا تكون مخالفةً لصفات المخلوقات من هٰذه الجهة.

## تحليل ونقد

لا نزاع في كون الأسماء والصفات الّتي تطلق على الذات المقدّسة توقيفيّةً؛ إذ إنّه عزّ وجلّ أعلم بما هو أليق أن يتّصف به وأن يسمّى به من أسماءٍ، ونحن وإن استطعنا اكتشاف بعض الصفات الّتي لم ترد في النصوص الشرعيّة من القرآن والسنّة، كواجب الوجود مثلًا، ونستعمله في استدلالاتنا عند البحث عن الذات المقدّسة، ولٰكن حين الخطاب كالدعاء وغيره من العبادات لا نستعمل مثل هٰذه الصفة، بل نقتصر على ما ورد في النصوص الشرعيّة المبينة.

ولٰكنّ الّذي لا نقبله ونناقش فيه هو طريقة تحديد معاني

الألفاظ، الّتي وردت في النصوص الدينيّة للدلالة على تلك الأسماء والصفات؛ فإنّ الاعتماد على الظهور العرفيّ الساذج يعني تحديد معانيها بحسب ما يكتنف تلك المعاني ويشوبها من خواصّ الأمور المادّيّة المحسوسة المشاهدة لنا، ونفي العلم بكيفيّة الاتّصاف عندما تكون صفات للذات المقدّسة لا ينفع في جعل معانيها منزّهةً عن شائبة النقص والمحدوديّة، بما يليق بالكمال اللامحدود للذات المقدّسة؛ لأنّ فهم معاني تلك الصفات من خلال إدراكها بتوسّط الحواسّ ـ كما عليه ابن تيميّة ـ في الموجودات المشهودة والمحسوسة لنا، يجعلها مشوبةً بكيفيّة اتّصاف تلك الموجودات بها؛ فإنّ من المعلوم أنّ الحسّ لا يدرك من الشيء إلّا الكيفيّات المحسوسة، والحسّ لا يمكنه تجريد المعنى عن عوالقه المادّيّة ومنها تلك الكيفيّات، وإنّما هٰذا شأن العقل، وابن تيميّة لا يقبل بإدراك العقل لشيءٍ له علاقةٌ بالخارج، بل يعدّها مجرّد فروضٍ ذهنيّةٍ لا علاقة لها بالواقع الخارجيّ.

فكيف يمكن أن تلغى كيفيّة الاتّصاف عن الصفة عند إدراكها بالحواسّ؛ إذ لا يفهم الذهن معاني تلك الصفات في الموجودات المحسوسة، بالاعتماد على الحواسّ فقط؛ لأنّ الحواسّ لا تدرك المعاني المجرّدة، وإنّما تدرك الآثار المحسوسة لتلك الصفة، فصفة الحياة ـ

مثلًا ـ إنّما ندرك بحواسّنا منها آثارها الظاهرة لنا الّتي يمكن أن يتعلّق بها الإدراك الحسّيّ، كالتغيّر والحركة، سواءٌ الحركة الأينيّة أو الوضعيّة أو الكمّيّة أو تغيّر الكيفيّات كاللون وغيره، وهٰكذا بقيّة الآثار المحسوسة الّتي تدلّ على كون الشيء حيًّا، فإذا كنّا بحواسّنا لا ندرك إلّا الكيف المحسوس الّذي يكون من آثار الصفة، فكيف لنا أن ندرك بحواسّنا تلك الصفة في الشيء مع نزعها عن كيفيّة اتّصاف الشيء بها؟! فالصورة الحاصلة لنا عن الحياة بتوسّط الحواسّ هي أنّ ما نصفه بالحياة هو ذٰلك الشيء الّذي تتوفّر فيه آثار الحياة المشاهدة عندنا كالنموّ والحركة والتكاثر، وفاقد هٰذه الأمور لا نسمّيه حيًّا.

فكيف يمكن وصف الذات بأمرٍ لم يدرك إلّا من خلال الحواسّ، وما يمكن أن يحصل من الإدراكات الحسّيّة هو مجرّد صورةٍ حسّيّةٍ تحفظ على شكل صورةٍ خياليّةٍ في الخيال أو الحافظة، وتكون مكتنفةً بلوازمها المادّيّة، ومنها كيفيّة اتّصاف الشيء بها، فإذا توقّفنا في الإدراك عند هٰذا الحدّ، ولم نجرّد تلك الصور عن لوازمها المادّيّة لتصبح معاني مجرّدةً تجريدًا تامًّا، لما أمكن مناسبتها للذات المقدّسة لتتّصف بها، ويكون ما توهّمنا أنّه صفةٌ لتلك الذات هو مجرّد صورةٍ خياليّةٍ، تخيّلناها من خلال مجموع الصور الخياليّة الموجودة لنا، ويمكن أن نتخيّلها بنحوٍ غير موجودٍ في الواقع

المحسوس، ولٰكنّ هٰذا لا يجعلها من عالم الغيب، ولا تخرج عن كونها من عالم الممكنات، تعالى الله عنها علوًّا كبيرًا.

فالمتحصّل أنّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها لا يمكن أن تقع تحت الحواسّ، بل الّذي يمكن أن يحصل عند الإدراك هو تعقّل صفاتها ولوازمها، وهٰذا لا يكون إلّا بالتحليل العقليّ المجرّد عن جميع شوائب المادّيّات المحسوسة، وإقامة البرهان عليها.

**النقطة السادسة: تطبيق القاعدة في بحث الصفات الإلٰهيّة عند ابن تيميّة**

نريد هنا بيان بعض التطبيقات للطريق الّذي سلكه ابن تيميّة في إثبات الصفات الإلٰهيّة ومعرفتها، وكيف أنّه اعتمد على قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد في إثبات ما يحدّده من معانٍ ـ عرفيّةٍ محسوسةٍ للألفاظ الخاصّة بالصفات ـ للذات الإلٰهيّة المقدّسة، ثمّ بيان ما يلزم من هٰذا الطريق في هٰذا البحث.

من يراجع كلمات ابن تيميّة المتعلّقة بمبحث الصفات الإلٰهيّة، وفي مختلف كتبه يجد وبصورةٍ واضحةٍ أنّه قد تأثّر كثيرًا بالمحسوسات وصفاتها، ووقع تحت تأثير القوّة الوهميّة ومدركاتها، الّتي تعطي عالم المعقولات أحكام الأمور المحسوسة المألوفة، فكان منهجه في مثل هٰذه الأبحاث منهجًا حسّيًّا محضًا، كما أنّه حدّد معاني

النصوص الدينيّة الواردة في بحث الصفات على أساس ما هو المألوف من المعاني والصفات في الأمور المحسوسة المشاهدة، وهٰذا في واقعه مبتنٍ على ما أسّسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد، الّتي تقدّمت، سواءٌ صرّح بذٰلك أم لم يصرّح به.

ونستطيع القول إنّ منهج ابن تيميّة في بحث صفات الذات الإلٰهيّة المقدّسة هو منهجٌ حسّيٌّ محضٌ؛ إذ حاول دائمًا قياسها على صفات الموجودات المحسوسة، وإن كان في كلامه يحاول أن ينكر ذٰلك، ويدّعي أنّه لا يشبّه صفاته عزّ وجلّ بصفات المخلوقين، ولٰكنّ الّذي يدقّق في كلماته يجد أنّ الحقيقة هو أنّ أكثر الأحكام العقديّة الّتي أثبتها في بحث الصفات - إن لم نقل جميعها - منتزعةٌ من حال صفات الموجودات المادّيّة المحسوسة، وقد قام بقياس الذات المقدّسة عليها، ونستعرض هنا بعض النماذج لما ذكره ابن تيميّة في هٰذه الأبحاث:

**أوّلًا: كون البارئ عزّ وجلّ من المحسوسات**

يدّعي ابن تيميّة أنّ البارئ - سبحانه وتعالى - من سنخ المحسوسات، لا المجرّدات الصرفة؛ حيث قال في ردّه على من يقول إنّ البارئ عزّ وجلّ لا يمكن الإحساس به، بل هو معقولٌ صرفٌ: «فمن أراد هٰذا المعنى [أي كون البارئ ليس بمحسوسٍ، وإنّما معقولٌ فقط] جعله من باب الموجودات في الأذهان لا في الأعيان، وهٰذا

حقيقة قول الجهميّة الّذين يقولون: إنّه لا يمكن رؤيته وإحساسه، فإنّ كلّ موجودٍ قائمٍ بنفسه يمكن رؤيته، بل كلّ موجودٍ يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[1].

فهو لا يعتبر لعالم المجرّدات المعقولة ـ الّتي لا يتعلّق بها الإحساس ـ أي وجودٍ خارجيٍّ، وإنّما هي بنظره من عالم الافتراضات العقليّة فقط، قال في ردّه على قول ابن سينا: «وأمّا ما هو في ذاته بريءٌ عن الشوائب المادّيّة وعن اللواحق الغريبة، الّتي لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، فهو معقولٌ لذاته»[2].

فقال ابن تيميّة في نقده وردّه، وإثبات امتناع وجود مثل هٰذا العالم: «فيه كلامان: أحدهما: أن يقال: ثبوت مثل هٰذا المعقول تبعٌ لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس، وذٰلك ليس إلّا في العقل، ولا وجود له في الخارج، فيكون المعقول المجرّد كذٰلك، وحينئذٍ فليس في ذٰلك ما يقتضي أن يكون في الخارج معقولٌ مجرّدٌ.

الثاني: أن يقال: ثبوت هٰذه المعقولات المجرّدة في الخارج فرع إمكان وجودها، وإمكان وجودها مبنيٌّ على إمكان وجود ما لا يمكن

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 228 و229.

(2) ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، ص 83.

الإحساس به، فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذٰلك بناءً على وجود هٰذه المجرّدات؛ لأنّ ذٰلك دورٌ قبليٌّ، وهو ممتنعٌ»[1].

فهو لا يعتقد بوجود عالمٍ للمعقولات، بل إنّ جميع المعقولات عنده مجرّد فروضٍ ذهنيّةٍ، لا واقع خارجيًّا لها، قال: «وقد تبيّن في غير هٰذا الموضع أنّ ما يثبتونه من المجرّدات العقليّة الحوادث، الّتي هي العقول والنفوس والموادّ والصور، إنّما وجودها في الأذهان لا في الأعيان»[2].

ومن الواضح أنّه خلط في النقطة الأولى من كلامه المتقدّم بين المفهوم والمصداق، فما ينتزعه العقل من الموجود المحسوس هو المفهوم الحاكي عن ذٰلك الموجود بعد أن يقوم بنزع الغواشي المادّيّة عنه، وأمّا عالم المعقولات فالمقصود بها مصاديق موجودات ذٰلك العالم لا المفاهيم الحاكية عنها؛ لأنّ مصاديقها بطبيعتها لا يمكن إدراكها بتوسّط الحسّ، بل تعقل مباشرةً، أي تدرك بتوسّط القوّة العاقلة مباشرةً ويثبت وجودها بالتحليل أو البرهان العقليّين؛ ولهٰذا تسمّى معقولةً، كما قد ثبت بالبرهان وجود العقول عند بعض الفلاسفة، أو وجود الذات الإلٰهيّة المقدّسة المنزّهة عن دنس المادّة والمادّيّات.

وأمّا النقطة الثانية، فالدور الّذي زعم لزومه من فرض وجود عالم

(1) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 37.

(2) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 3، ص 109.

المعقولات المحضة، هو مغالطةٌ لفظيّةٌ واضحةٌ؛ لأنّ المتوقِّف فيه والمتوقَّف عليه واحدٌ، فإنّ إمكان وجود ما لا يمكن الإحساس به، هو عين إمكان وجود المجرّد المعقول، ومن الواضح أنّ العقل لا يمنع من وجود موجودٍ بهٰذه الصفة، وهي كونه مجرّدًا غير محسوسٍ، ويبقى إثبات وجوده متوقّفًا على صحّة البرهان القائم عليه.

وقد اشتبه كلام الحكماء على ابن تيميّة حينما عبّروا عن عالم التجرّد بكونه (كلّيًّا)، فتصوّر أنّه الكلّيّ بالمعنى المنطقيّ، أي ما له شأنيّة الانطباق على كثيرين، فلا يكون إلّا في الذهن؛ ولهٰذا نسب إليهم التناقض؛ إذ كيف يكون هٰذا الكلّيّ في الخارج، والخارج هو عالم التشخّص والتفرّد، ولم يلتفت إلى أنّهم يعنون بالكلّيّ في هٰذا الموضع المجرّد، قال: «والمقصود أنّ في كلامهم [يعني الحكماء] ما يقتضي أنّه ليس في المعقولات إلّا ما يعقله العاقل في نفسه، مثل العلم الكلّيّ، وقد يدّعون ثبوت هٰذه المعقولات في الخارج فيتناقضون، وهٰذا موجودٌ في كلام أكثرهم، يقولون كلّهم: الكلّيّات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، ثمّ يقول بعضهم: إنّ الكلّيّات تكون موجودةً في الخارج؛ ولهٰذا كثيرًا ما يردّ بعضهم على بعضٍ في هٰذا الموضع، وهو من أصول ضلالاتهم ومجازاتهم، وكلامهم في المعقولات المجرّدة من هٰذا النمط، وليس لهم دليلٌ على إثباتها،

وإذا حرّر ما يجعلونه دليلًا لم يُثبِت إلّا أمورًا معقولةً في الذهن»[1].

## وقوع ابن تيميّة تحت تأثير الوهم في إنكاره لعالم التجرّد

لا بدّ من الالتفات جيّدًا هنا إلى أنّ ابن تيميّة قد وقع تحت تأثير قوّة الوهم ومدركاتها، فمنع من وجود عالم التجرّد غير المحسوس، وحصر جميع الموجودات الخارجيّة بالمحسوسات، وذٰلك بالبيان التالي:

إنّ الإمكان والامتناع بمعناهما العرفيّ، أي صحّة الوجود وعدمها، هو من مدركات الوهم بالنسبة للموجودات المحسوسة؛ لأنّ صحّة وجود الشيء هو معنى تعلّقه بذٰلك الشيء، فكلّ من يدرك بحواسّه ذٰلك الشيء يدرك بوهمه أنّ وجوده ممكنٌ غير ممتنعٍ، فإنّ من يدرك بحسّه حيوانًا موجودًا يدرك بوهمه صحّة وجود هٰذا الحيوان كذٰلك.

وأمّا لو انقدح في ذهنه موجودٌ لم يصادف أن أدركه بحسّه، وأراد معرفة إمكان وجوده في الخارج، فإنّ طبيعة العقل هي التروّي وتقليب الوجوه، ليرى هل يلزم من فرض وجوده أمرٌ محالٌ، فإن كان... حكم باستحالة وجوده، كما في شريك الباريء، وإن لم يلزم من فرض وجوده محالٌ حكم بإمكان وجوده كجبلٍ من ذهبٍ.

ولٰكن إذا اعتمد على قوّة الوهم، فإنّها ـ كما تقدم في الفصل

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 37.

السابق ـ تعتمد على الانبعاث التخيّليّ، لا التروّي وتقليب وجوه حال الشيء، بمعنى أنّها حينما لا تجد صورةً خياليّةً لهٰذا الموجود في الخيال، تلجأ إلى المتخيّلة لتخلق له صورةً خياليّةً، فإن استطاعت أن تكوّن له صورةً عندها انتزع الوهم من تلك الصورة إمكان الوجود، وإن عجز الخيال عن خلق صورةٍ له، انتزعت الواهمة امتناع وجوده؛ لأنّ القوّة الواهمة في مثل هٰذه الحالة تنتزع الإمكان أو الامتناع على طبق إمكان تخيّل صورة له واستحالة ذٰلك كما تقدّم، وهٰذا ينطبق تمامًا على عالم التجرّد المعقول، فإنّ الخيال عاجزٌ عن خلق صورةٍ لموجودٍ لا يحسّ، فيحكم الوهم باستحالة وجوده خارجًا.

وهٰذا هو تفسير ما وقع فيه ابن تيميّة لينكر وجود عالمٍ غير قابلٍ للحسّ، وهٰذا هو الأساس والمدخل لوقوعه تحت مغالطات القوّة الواهمة في مبحث الصفات الإلٰهيّة؛ إذ إنّه أثبت وصفًا للذات الإلٰهيّة المقدّسة؛ اعتمادًا على أحكام الوهم، وهو كونه ممّا يمكن أن يحسّ، ولا يمكن أن يكون غير قابل للحسّ.

وبذٰلك تكون القيمة المعرفيّة في كشف الحقائق عند المدرسة السلفيّة أوّلًا وبالذات للحسّ والحسّيّات، والخيال والوهم إذا خضعا لأحكام الحسّ والمحسوسات، فلهما اعتبارٌ وقيمةٌ معرفيّةٌ بتبع القيمة المعرفيّة للحسّ؛ لذا صرّح ابن تيميّة بأنّ للحسّ دورًا مهمًّا في إدراك

ورؤية الله في الآخرة، وأنّ الله عزّ وجلّ ليس كما يعتقد النافون لكونه غير داخلٍ في الأشياء ولا خارجٍ عنها، بل الحسّ والفطرة والعقل يحكم بأنّ الله في جهة العلوّ وأنّه في السماء، كذٰلك يُقرّ بنفس هٰذا الدور للوهم والخيال، ففي الحقيقة أنّ الوهم والخيال تابعان للحسّ، ويتّبعانه في تجسيم البارئ تعالى؛ لذا ينصّ السلفيّة على أنّ جميع ما يدركه الوهم والخيال هو من الأمور المتحيّزة الجسمانيّة، وأنّ الوهم والخيال يحكمان بأنّ الله ـ تعالى ـ فوق السماوات، وأنّه عزّ وجلّ يُرى وما شابه ذٰلك من أحكام التجسيم. ففي الحقيقة يستخدم السلفيّة القوّة الواهمة والخيال من أجل تثبيت عقيدتهم في التجسيم ورؤية البارئ، وأنّه عزّ وجلّ في جهة العلوّ!

فالمشكلة الأساسيّة في فكر ابن تيميّة تكمن في المجال المعرفيّ، وهي الخلط بين مهامّ القوى الإدراكيّة، وشؤونها وعدم مراعاة الحدود والأُطر المعرفيّة الّتي لا بدّ لكلّ مصدرٍ معرفيٍّ أن يتأطّر بها ويسير في نطاقها، فالحسّ يدرك المحسوسات ولا يتعدّاها، والخيال يدرك المحسوسات بعد انقطاع القوّة الحاسّة من الإدراك، والوهم يدرك المعاني الجزئيّة، والعقل يدرك الكلّيّات، فهناك سنخيّةٌ بين المدرِك والمدرَك، ولٰكنّ ابن تيميّة جعل الحسّ هو المحور والمركز في منظومته المعرفيّة، وسائر المصادر المعرفيّة تدور حول رحى الحسّ وتميل معه حيث ما مال.

وبناءً على إنكار ابن تيميّة لعالم الغيب أو التجرّد بشكلٍ عامٍّ، فقد ذهب إلى تجسّم الملائكة والنفس الإنسانيّة، فيمكن عنده مشاهدة الملائكة ورؤيتهم بالعين المجرّدة، كما يمكن رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار، فالمؤمنون يرونه يوم القيامة وفي الجنّة، وقد استند في هٰذا الادّعاء إلى نصوصٍ واردةٍ عن النبيّ الأكرم ﷺ قالوا بتواترها، وكذٰلك على اتّفاق سلف الأمّة وأئمّتها[1]، وكلّ هٰذه الأحكام مستندةٌ في الواقع إلى قوّة الوهم، فحيث لم يصادف الوهم موجودًا لا يُحسّ؛ فإنّه ينكر ويحكم باستحالة وجود بهٰذه الصفة.

يقول ابن تيميّة: «وقد عرف من مذهب السلف وأهل السنّة والجماعة أنّ الله يمكن أن يرى في الآخرة، وكذٰلك الملائكة والجنّ يمكن أن ترى، وما يقوم بالمرئيّات من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس»[2].

ويقول: «فإنّا إذا علمنا أنّ الوجود ينقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وأنّ أقسام الجوهر خمسةٌ كما زعموه مع أنّ ذٰلك ليس بصحيحٍ، ولا يثبت ممّا ذكروه إلّا الجسم، وأمّا المادّة والصورة والنفس والعقل، فلا تثبت لها حقيقةٌ في الخارج، إلّا أن يكون جسمًا أو عرضًا، ولٰكن ما

---

(1) انظر: ابن تيمية، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 310.

(2) ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107.

يثبتونه يعود إلى أمرٍ مقدّرٍ في النفس لا في الخارج»[1].

وقال أيضًا: «إنّ الروح المفارقة للبدن الّذي يسمّونها النفس الناطقة تكون بعد فراق البدن منعَّمةً أو معذَّبةً، ثمّ إنّ الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن، وهٰذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر أئمّة المسلمين، وعليه دلّ الكتاب والسنّة وإن كانوا لا يصفون بالنفس بالصفات الّتي يذكرها المتفلسفة، بل يثبتون لها بعد الموت حركةً وبقاءً، وغير ذٰلك ممّا دلّت عليه النصوص النبويّة والآثار السلفيّة»[2].

**ثانيًا: صفة العلوّ والاستواء على العرش**

ذهب ابن تيميّة ومن تبعه إلى القول بأنّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة موجودةٌ على العرش فوق السماوات، على نحو الحقيقة لا المجاز، فلنتتبّع بعض أقواله الّتي تنصّ على ذٰلك، قال: «فما يمكن أحدٌ قطّ أن ينقل عن واحدٍ من السلف ما يدلّ ـ لا نصًّا ولا ظاهرًا ـ أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الله ليس فوق العرش، ولا أنّ الله ليس له سمعٌ وبصرٌ ويدٌ حقيقةً»[3].

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، ص 131 و133.

(2) ابن تيميّة، أحمد، الصفديّة، ج 2، ص 267.

(3) ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ص 530.

وعن معنى الاستواء والعرش عندهم، فقد ذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطيّة ـ وهو من تأليفات ابن تيميّة أنّ معنى العرش هو ذٰلك السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادّة هٰذا العرش؛ لأنّه لم يرد عن النبيّ ﷺ حديثٌ صحيحٌ يبيّن من أين خلق هٰذا العرش، لٰكنّنا نعلم أنّه أكبر المخلوقات الّتي نعرفها، وذكر أنّ أصل العرش في اللغة: السرير الّذي يختصّ به الملك، ولمّا كان الله ـ تعالى ـ عندهم كبير الحجم وعظيمًا جدًّا، قال: «ومعلومٌ أنّ السرير الّذي يختصّ به الملك سيكون سريرًا عظيمًا فخمًا لا نظير له»[1]!

وعن معنى الاستواء قال: «وأهل السنّة والجماعة يؤمنون بأنّ الله ـ تعالى ـ مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ولا يماثل استواء المخلوقين. فإن سألت: ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه العلوّ والاستقرار، وقد ورد عن السلف في تفسيره أربعة معانٍ: الأوّل: علا. والثاني: ارتفع. والثالث: صعد. والرابع: استقرّ. لٰكن (علا) و(ارتفع) و(صعد) معناها واحدٌ، وأمّا (استقر) فهو يختلف عنها»[2].

وقد استدلّ ابن تيميّة على إثبات صفة الاستواء على العرش لله عزّ وجلّ بثلاثة أنواعٍ من الأدلّة:

---

(1) انظر، العثيمين، محمّد بن صالح، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 1، ص 374.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 375.

1ـ الآيات المباركة الّتي تدلّ بظاهرها على هٰذه الصفة، قال: «إن قال قائلٌ ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إنّ الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ**﴾[3]، وقال تعالى: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ**﴾[4]»[5].

2ـ آياتٌ مباركةٌ مع نوعٍ من الاستدلال وإضافةٍ للقرائن، قال: «وقال ـ تعالى ـ حكايةً عن فرعون: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلٰهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا**﴾[6]، كذّب موسى عليه السلام في قوله إنّ الله فوق السماوات، وقال تعالى: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ...**﴾[7]، فالسماوات فوقها العرش، فلمّا كان العرش فوق السماوات قال: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾؛ لأنّه مستوٍ على العرش الّذي فوق السماوات، وكلّ ما علا فهو سماءٌ، فالعرش أعلى السماوات، وليس

---

(1) سورة طٰه: 5.

(2) سورة فاطرٍ: 10.

(3) سورة النساء: 158.

(4) سورة السجدة: 5.

(5) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75.

(6) سورة غافر: 36 و37.

(7) سورة الملك: 16.

إذا قال: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ**﴾، يعني جميع السماوات، وإنّما أراد العرش الّذي هو أعلى السماوات، إلا ترى أنّ الله عزّ وجلّ ذكر السماوات، فقال تعالى: ﴿**وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا**﴾[1]، ولم يرد أنّ القمر يملؤهنّ وأن فيهنّ جميعًا»[2].

**3**ـ المرتكز عند جميع الناس على مختلف أديانهم وطوائفهم أنّ الله ـ تعالى ـ في السماء، وهٰذا الارتكاز قد انعكس على سلوكهم، ففي الدعاء مثلًا نلاحظ أنّهم يرفعون أيديهم إلى السماء، وهو يدلّ على كون المرتكز في أذهانهم هو وجود الله عزّ وجلّ في السماء، قال: «ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأنّ الله على عرشه الّذي هو فوق السماوات، فلولا أنّ الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يُطوونها إذا دعوا إلى الأرض»[3].

وقد ذكر وجوهًا كثيرةً لدلالة رفع اليدين إلى السماء على كون الله ـ تعالى ـ في جهة الفوق، كلّها ترجع إلى مناسباتٍ عرفيّةٍ، وهي تمثّلٌ واضحٌ لتأثير الوهم ومدركاته على الإنسان[4].

---

(1) سورة نوحٍ: 16.

(2) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75.

(3) المصدر السابق.

(4) ابن تيميّة، أحمد، بيان تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 521، الوجه السابع وما بعده.

وأمّا دليله على العلوّ ـ وأنّ الله فوق جميع الخلق ـ فقد ذهب إلى أنّ الفطرة الإنسانيّة تدلّنا على أنّ الله عزّ وجلّ في جهة العلوّ، فقد قال في تأييده لكلام الشيخ أبي جعفرٍ في حكاية محمّد بن طاهرٍ المقدسيّ: «فهٰذا الشيخ تكلّم بلسان جميع بني آدم، فأخبر أنّ العرش والعلم باستواء الله عليه، إنّما أخذ من جهة الشرع وخبر الكتاب والسنّة، بخلاف الإقرار بعلوّ الله على الخلق من غير تعيين عرشٍ ولا استواءٍ، فإنّ هٰذا أمرٌ فطريٌّ ضروريٌّ نجده في قلوبنا نحن وجميع من يدعو الله تعالى، فكيف ندفع هٰذه الضرورة عن قلوبنا؟! والجارية الّتي قال لها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: اعتقها، فإنّها مؤمنةٌ، جاريةٌ أعجميّةٌ، أرأيت من فقّهها وأخبرها بما ذكرته؟ وإنّما أخبرت عن الفطرة الّتي فطرها الله ـ تعالى ـ عليها، وأقرّها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم على ذٰلك، وشهد لها بالإيمان، فليتأمّل العاقل ذٰلك يجده هاديًا له على معرفة ربّه، والإقرار به كما ينبغي، لا ما أحدثه المتعمّقون والمتشدّقون ممّن سوّل لهم الشيطان وأملى لهم»[1].

هٰذا وقد فصّل في موضعٍ آخر مقصوده من الدليل الفطريّ هنا؛ حيث قال: «قاعدةٌ عظيمةٌ في إثبات علوّه تعالى، وهو واجبٌ بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانيّة الصحيحة، وهو أن يقال: كان الله ولا

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 4، ص 41.

شيء معه ثمّ خلق العالم، فلا يخلو إمّا أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه، وهٰذا محالٌ، تعالى الله عن مماسة الأقذار وغيرها، وإمّا أن يكون خلقه خارجًا عنه ثمّ دخل فيه، وهٰذا محالٌ أيضًا، تعالى أن يحلّ في خلقه، وهاتان لا نزاع فيهما بين أحدٍ من المسلمين، وإمّا أن يكون خلقه خارجًا عن نفسه الكريمة ولم يحلّ فيه، فهٰذا هو الحقّ الّذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله إلّا هو»[1].

كما استدلّ على العلوّ ببعض الآيات المباركة من القرآن الكريم[2]، كقوله تعالى: ﴿**يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ**﴾[3]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[4]، وقوله: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ**﴾[5].

### وقوع ابن تيميّة تحت تأثير الوهم في إثباته لصفة العلوّ للبارئ تعالى

لا أريد أن أبحث هنا بحثًا قرآنيًّا أو روائيًّا وأذكر النصوص الشرعيّة الكثيرة ـ من القرآن والسنّة ـ الّتي تخالف ما ذهب إليه ابن تيميّة ولا تنسجم معه بتاتًا، فهٰذه الأبحاث على أهمّيّتها لها محلٌّ

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 116.

(2) انظر: ابن تيميّة، أحمد، العقيدة الواسطية، ص 70.

(3) سورة آل عمران: 55.

(4) سورة فاطر: 10.

(5) سورة الملك: 16.

خاصٌّ بها، بل أريد أن أبيّن ما وقع فيه ابن تيميّة من الانسياق وراء ما ألفه خياله ووهمه من صور الموجودات المادّيّة المحسوسة وحالاتها الّتي تناسبها، وكيف قام بإعطاء تلك الأحكام والحالات للذات المقدّسة؛ وفقًا لما أسّسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد.

فمن الواضح جدًّا أنّ كلّ ما ذكره ابن تيميّة هنا هو من هٰذا القبيل، فاستواء الذات الإلٰهيّة المقدّسة على العرش تعالت عن ذٰلك علوًّا كبيرًا، هو ناظرٌ لجلوس الملوك والأمراء المعهودين المحسوسين على كراسيّهم وعروشهم، وهو حينما أراد أن يتصوّر استواء الله عزّوجلّ على عرشه، لم يجد في ذهنه صورةً من هٰذا القبيل، فاستعان بخياله وأحضر الصور الخياليّة الّتي في ذهنه عن جلوس الملوك على عروشهم، وكوّن صورةً عن جلوس الله ـ تعالى ـ على العرش مناسبةً لتلك الصور الّتي أحضرها، فقام عقله الواقع تحت تأثير الوهم بانتزاع صفة الاستواء والكون فوق العرش وأثبتها إلى الذات المقدّسة ووصفها بها، وحكم بصحّة نسبة هٰذا المعنى إلى الله تعالى.

نعم، لأجل التخلّص عن مشابهته عزّوجلّ لمخلوقاته في ذٰلك ـ وهو أمرٌ منفيٌّ في نصوصٍ كثيرةٍ ـ لجأ إلى نفي المعرفة بكيفيّة الاستواء كما تقدّم مرارًا في البحث من استشهاده بقول مالك بن أنسٍ وغيره من أنّ (الاستواء معلومٌ والكيف مجهولٌ)، وردّ العلم بكيفيّة الاستواء إلى الله عزّوجلّ وحده، ولٰكن وكما قلنا سابقًا، فإنّ هٰذا لا ينفع؛ فإنّ

الحسّ إنّما ينال الكيفيّات المحسوسة من الأمور المادّيّة، وابن تيميّة قد قصر المعرفة على الحسّ، ولم يعط أيّ قيمةٍ لتجريد العقل للمعاني، واعتبر المفاهيم والمعاني الذهنيّة مجرّد اعتباراتٍ ذهنيّةٍ لا علاقة لها بالخارج ولا تحكي عنه، فكيف يمكن أن يدرك شيئًا بالحسّ فقط، ويريد التفكيك بينه وبين كيفيّته المحسوسة؟

وكلّ هٰذا لا ينفع ولا يقنع العقل المحض ليحكم على طبق تلك الصور الخياليّة والموهومة؛ لأنّ العقل يرى أنّ كلّ هٰذا الكلام يلازم كون الذات في مكانٍ ولها جهةٌ، تعالت عن ذٰلك علوًّا كبيرًا، وهو ما يخالف وجوب وجوده وإطلاق ذاته، فالّذي يوجد في مكانٍ وله جهةٌ يشار إليه بها محدودٌ لا محالة، ومحتاجٌ إلى غيره، ولا غير له في الوجود إلّا مخلوقاته، فيلزم احتياجه إلى مخلوقاته، وهو من أقبح المفاسد الاعتقاديّة، وهٰذا لعمري واضحٌ لكلّ ذي لبٍّ سليمٍ.

وقد نبّه أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى مثل هٰذه المفسدة الاعتقاديّة في رواياتٍ كثيرةٍ، فعن محمّد بن عبد الله الخراسانيّ خادم الإمام الرضا عليه السلام أنّ محاورةً جرت بين الإمام عليه السلام وبين رجلٍ من الزنادقة، وكان ممّا جاء فيها:... فقال: «رحمك الله أوجدني[1] كيف هو وأين هو؟ فقال عليه السلام: وَيْلَكَ، إِنَّ الَّذِي ذَهَبْتَ إِلَيْهِ غَلَطٌ؛ هُوَ أَيَّنَ الْأَيْنَ،

(1) يقال أوجده الله مطلوبه، أي: أظفره به، يعني أفدني كيفيّته ومكانه، وأظفرني بمطلبي الّذي هو العالم بالكيفيّة.

وَكَيَّفَ الْكَيِّفَ بِلَا كَيْفٍ؛ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيْفُوفِيَّةِ، وَلَا بِأَيْنُونِيَّةٍ، وَلَا يُدْرَكُ بِحَاسَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ»[1].

وفي الرواية عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الّذي أتى أبا عبد الله الصادق عليه السلام، وكان ممّا سأله: «فقوله: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[2]؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: بذٰلك وصف نفسه، وكذٰلك هو مستوٍ على العرش، بائنٌ من خلقه، من غير أن يكون العرش حاملًا له، ولا أن يكون العرش حاويًا له، ولا أنّ العرش محتازٌ له، ولٰكنّا نقول: هو حامل العرش وممسك العرش، ونقول من ذٰلك ما قال: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[3]، فثبّتنا من العرش والكرسيّ ما ثبّته، ونفينا أن يكون العرش والكرسيّ حاويًا له، أو يكون عزّ وجلّ محتاجًا إلى مكانٍ أو إلى شيءٍ ممّا خلق، بل خلقه محتاجون إليه. قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ذٰلك في علمه وإحاطته وقدرته سواءٌ، ولٰكنّه عزّ وجلّ أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق...»[4].

---

(1) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 78.

(2) سورة طٰه: 5.

(3) سورة البقرة: 255.

(4) الصدوق، محمّد بن عليّ، التوحيد، ص 248.

**ثالثًا: صفة النزول إلى السماء الدنيا**

وهٰذه من أغرب الصفات الّتي أثبتها ابن تيميّة ومن هو على منهجه للذات المقدّسة، وكانت مورد استغرابٍ وسؤالٍ من قبل المسلمين؛ ولذٰلك فإنّ ابن تيميّة لمّا سئل عن هٰذه المسألة ولوازمها، قام بالجواب عنها وإثباتها في كتابٍ كاملٍ، سمّي بـ (سؤالٌ في حديث النزول وجوابه) أو (شرح حديث النزول).

والأصل في هٰذه الصفة هو ما رواه البخاريّ[1] ومسلمٌ[2] وأحمد[3] وغيرهم، عن أبي هريرة ـ والنصّ للبخاريّ ـ أنّ رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربّنا ـ تبارك وتعالى ـ كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول : من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟».

وبناءً على ذٰلك، فقد أثبت ابن تيميّة ومن اتّفق معه في المنهج صفة النزول للذات الإلٰهيّة المقدّسة، النزول من العرش إلى السماء الدنيا، وحملوه على معناه الحقيقيّ مع جهالة كيفيّته[4]، كما هو ثابتٌ

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 2، ص 47.

(2) انظر: النيسابوريّ، مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 175.

(3) انظر: أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 264.

(4) انظر: ابن تيميّة، أحمد، شرح حديث النزول، ص 106 وما بعدها.

عندهم ممّا تقدّم من قواعد التعامل مع الصفات، قال ابن تيميّة في "منهاج السنّة": «وأمّا أحاديث النزول إلى السماء الدنيا كلّ ليلةٍ، فهي الأحاديث المعروفة الثابتة عند أهل العلم بالحديث، وكذٰلك حديث دنوّه عشيّة عرفة رواه مسلمٌ في صحيحه، وأمّا النزول ليلة النصف من شعبان، ففيه حديثٌ اختلف في إسناده»[1].

وذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطيّة لابن تيميّة، أنّ المراد من النزول هو النزول الحقيقيّ؛ حيث قال: «قوله: "ينزل ربّنا إلى السماء الدنيا": نزوله ـ تعالى ـ حقيقيٌّ؛ لأنّه كما مرّ علينا من قبل: أنّ كلّ شيءٍ كان الضمير يعود فيه إلى الله، فهو ينسب إليه حقيقةً... بهٰذا يتبيّن لكلّ إنسانٍ قرأ هٰذا الحديث أنّ المراد بالنزول هنا نزول الله نفسه، ولا نحتاج أن نقول: بذاته، ما دام الفعل أضيف إليه، فهو له، لٰكنّ بعض العلماء قالوا: ينزل بذاته؛ لأنّهم لجؤوا إلى ذٰلك، واضطروا إليه؛ لأنّ هناك من حرّفوا الحديث وقالوا: الّذي ينزل أمر الله! وقال آخرون: بل الّذي ينزل رحمة الله! وقال آخرون: بل الّذي ينزل مَلَكٌ من ملائكة الله! وهٰذا باطلٌ».

ثمّ ردّ على من يسأل ويستفسر عن اللوازم الباطلة للقول بالنزول للذات المقدّسة بقوله: «يقولون: كيف تقولون: إنّ الله ينزل؟! إذا نزل،

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 637 و638.

أين العلوّ؟! وإذا نزل، أين الاستواء على العرش؟! إذا نزل، فالنزول حركة وانتقال! إذا نزل، فالنزول حادثٌ، والحوادث لا تقوم إلّا بحادثٍ!

فنقول: هٰذا جدالٌ بالباطل، وليس بمانعٍ من القول بحقيقة النزول! هل أنتم أعلم بما يستحقّه الله عزّ وجلّ من أصحاب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم؟! فأصحاب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم ما قالوا هٰذه الاحتمالات أبدًا، قالوا: سمعنا وآمنّا وقبلنا وصدّقنا، وأنتم أيّها الخالفون المخالفون تأتون الآن وتجادلون بالباطل وتقولون: كيف؟! وكيف؟!»[1].

وقد صرّح ابن تيميّة ـ عند تفصيله لهٰذه المسألة ـ بمنهجه الحسّيّ في تحديد معاني الصفات الإلٰهيّة، ومنها معنى النزول، وادّعى أن لا طريق لذٰلك إلّا بالقياس على المشهود المحسوس لنا من تلك المعاني، وجعل ذٰلك فصلًا من فصول جوابه عن حقيقة النزول، قال فيه: «وتمام الكلام في هٰذا الباب: أنّك تعلم أنّا لا نعلم ما غاب عنا إلّا بمعرفتنا ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيّنةٌ مخصوصةٌ، ثمّ بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّةٌ كلّيّةٌ، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا، لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا... فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنّا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته،

(1) انظر: ابن العثيمين، محمّد بن صالح، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 2، ص 13 ـ 16.

وهٰذه خاصّة العقل، ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر؛ ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته...»[1].

وأمّا معنى النزول عندهم، فهو ما ذكره الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطيّة لابن تيميّة؛ حيث قال: «فالنزول في اللغة: هو الإتيان من العلوّ إلى ما هو أسفل، ولا يفهم منه إلّا هٰذا، والنزول هنا أسند إلى الله عزّ وجلّ (ينزل ربّنا) هٰكذا يقول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: (ينزل ربّنا)، فينزل: فعلٌ مضارعٌ، والفاعل هو الربّ عزّ وجلّ، فالتكلّف بل التحريف بأنّ النازل شيءٌ آخر ردٌّ لكلام الرسول صلّى الله عليه وسلّم، كفعل أهل التأويل مثل الأشاعرة وأساتذتهم وقدوتهم من المعتزلة ممّن يقبل الحديث، وإلّا فكثيرٌ منهم لا يقبله»[2].

إنّ الالتزام بثبوت النزول بمعناه الحقيقيّ للذات الإلٰهيّة المقدّسة يترتّب عليه لوازم وقعت موردًا للسؤال من قبل أتباع ابن تيميّة، وقد تعرّض هو ومن سار على منهجه إلى الإجابة عنها، وذٰلك من قبيل: إنّ الله ـ تعالى ـ لو نزل إلى السماء الدنيا، فهل يخلو منه العرش؟ وهل يصبح تحته؟! وهل تقلّه السماء الدنيا؟! وإنّ الله لو كان ينزل في الثلث الأخير من الليل، والحال أنّ الليل مختلفٌ بين البلدان، بحيث ما من

(1) ابن تيميّة، أحمد، شرح حديث النزول، ص 104 و105.

(2) الغنيمان، عبد الله بن محمّد، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 8، ص 7.

لحظةٍ إلّا وهي تمثّل ثلث الليل لبقعةٍ من الأرض، فهل يلزم من ذٰلك بقاء الذات المقدّسة في السماء الدنيا دائمًا؟!

وقد ذكر ابن تيميّة أقوال أهل الحديث في هٰذه المسألة، واختار القول الصحيح منها في نظره، وهو كونه ـ تعالى ـ ينزل، ولٰكن لا يخلو منه العرش، فصحيحٌ أنّه ينزل نزولًا حقيقيًّا إلى السماء الدنيا، ومعنى النزول هو ما نفهمه ونحسّه من نزول المخلوقات، ولٰكنّ نزوله ـ تعالى ـ ليس كنزول مخلوقاته من حيث الكيفيّة، بل العلم بكيفيّة النزول اختصّ به هو ـ تعالى ـ دون خلقه؛ ولذٰلك يمكن أن ينزل ولا يخلو منه العرش، قال في الإجابة عن هٰذا السؤال: «إنّ أهل الحديث في هٰذا على ثلاثة أقوال: منهم من ينكر أن يقال: يخلو، أو لا يخلو، كما يقول ذٰلك الحافظ عبد الغنيّ وغيره. ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش، وقد صنّف عبد الرحمٰن بن منده مصنّفًا في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش، أو لا يخلو منه العرش كما تقدّم بعض كلامه. وكثيرٌ من أهل الحديث يتوقّف عن أن يقول: يخلو أو لا يخلو. وجمهورهم على أنّه لا يخلو منه العرش. وكثيرٌ منهم يتوقّف عن أن يقال: يخلو أو لا يخلو؛ لشكّهم في ذٰلك، وأنّهم لم يتبيّن لهم جواب أحد الأمرين، وإمّا مع كون الواحد منهم قد ترجّح عنده أحد الأمرين لٰكن يمسك في ذٰلك؛ لكونه ليس في الحديث

ولما يخاف من الإنكار عليه. وأمّا الجزم بخلوّ العرش، فلم يبلغنا إلّا عن طائفةٍ قليلةٍ منهم. والقول الثالث ـ وهو الصواب، وهو المأثور عن سلف الأمّة وأئمّتها ـ أنّه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوّه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه»[1].

وقد أكّد عقيدته في هٰذه المسألة في منهاج السنّة النبويّة؛ حيث قال: «ثمّ إنّ جمهور أهل السنّة يقولون: إنّه ينزل ولا يخلو منه العرش، كما نقل مثل ذٰلك عن إسحاق بن راهويه وحمّاد بن زيد وغيرهما، ونقلوه عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدّد: يقول وهم متّفقون على أنّ الله ليس كمثله شيءٌ، وأنّه لا يُعلم كيف ينزل، ولا تمثَّل صفاته بصفات خلقه»[2].

### وقوع ابن تيميّة تحت قوّة الوهم في إثباته لصفة النزول للبارئ عزّ وجلّ

لا يخفى على عاقل حينما يقرأ هٰذه المسألة، ويتعرض إلى تفصيلاتها مدى التأثر بالمنهج الحسّيّ، والوقوع تحت سطوة الخيال والوهم، عند ابن تيميّة ومن تبعه في أبحاث الإلٰهيّات بشكلٍ عامٍّ، وبحث الصفات الإلٰهيّة على وجه الخصوص، فإنّ النزول إذا حمل على معناه الحقيقيّ، أي المشهود لنا من هٰذا المعنى، وليس هو إلّا الإتيان

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 247 و248.

(2) ابن تيميّة، أحمد، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 638 و639.

من العلوّ إلى ما هو أسفل، كما يقول الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطيّة، فهل يمكن إثبات هٰذا المعنى إلّا إلى ما هو محدودٌ في وجوده وله علوٌّ وسفلٌ، وليس هو إلّا الجسم مهما غيّرنا اسمه، ومهما كانت الكيفيّة الّتي يقع بها مثل هٰذا النزول.

فهو قد أثبت حكم المحسوسات من الأجسام للذات الإلٰهيّة المقدّسة المتعالية عن الجسميّة ولوازمها، وهٰذا هو أثر الوهم الّذي وقع تحته ابن تيميّة في هٰذا البحث؛ حيث قاس الذات المقدّسة على حال المحسوسات من الأجسام في حركتها وصعودها ونزولها، وهو قياسٌ للغائب على الشاهد، وإثباتٌ لحكم المحسوس للمجرّد التامّ المعقول المطلق، وهو حكمٌ وهميٌّ، لا يقبله العقل الصرف كما هو واضحٌ.

وقد أشار أئمّة الهدى من أهل البيت عليهم السلام إلى بطلان هٰذا نسبة هٰذا الوصف للذات الإلٰهيّة المقدّسة، فقد روي عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: ما تقول في الحديث الّذي يروي الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: بأنّ الله ينزل كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا؟ فقال: لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه، والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذٰلك، إنّما قال: إنّ الله عزّ وجلّ ينزّل ملكًا إلى سماء الدنيا ليلة الجمعة، فينادي: هل من سائلٍ فأعطيه؟ وذكر الحديث»[1].

---

(1) الطبرسيّ، حسين، خاتمة مستدرك الوسائل، ج 4، ص 406؛ الصدوق، محمّد بن عليّ، الأمالي، ص 496.

ونكتفي في هٰذا البحث بإيراد هٰذه النماذج لتكون مصاديق لما وقع به ابن تيميّة من التأثّر بمدركات الوهم والخيال في بحث الصفات الإلٰهيّة؛ لأنّ من أدركها وفهم ما فيها فسيفهم كلّ ما في الصفات الأخرى الّتي وردت عندهم في النصوص؛ حيث حملوها على معانيها الحقيقيّة المعروفة المحسوسة لنا، وأثبتوها للذات المقدّسة وذٰلك كالمجيء والإتيان والوجه واليدين والعينين ورؤية المؤمنين له يوم القيامة، والفرح والغضب وغير ذٰلك[1].

ولا أرى هنا من داعٍ لإيراد الكثير من النماذج حذرًا من الإطناب المملّ، والحال أنّ جميعها مشتركةٌ في النكات، الّتي تقدّم أن أشرنا إليها في طيّات هٰذا الفصل من البحث.

## المبحث الثالث: نحو وجود الصفات الإلهية عند ابن تيمية

يقع البحث في نحو وجود الصفات الإلٰهيّة عن كونها عين الذات أو زائدةً عليها، وهو واحدٌ من أهمّ إبحاث التوحيد الصفاتيّ في الإلٰهيّات، وهنا نجد أقوال ابن تيميّة تصرّح بكون الصفات زائدةً على

---

(1) انظر: كتابي "الأسماء والصفات" و"العقيدة الواسطيّة" لابن تيميّة، فإنّ فيهما العجب العجاب ممّا أثبتوه للذات المقدّسة من هٰذه الصفات الّتي تتعالى عنها الذات الإلٰهيّة علوًّا كبيرًا.

الذات؛ إذ تمسّك بأحكامٍ انتزعها من الموجودات المحسوسة وقاس الذات عليها، وصرّح بإمكان التفكيك بين نفس الذات وبين صفاتها، واعتبر أنّ الصفات من لوازم الذات المقدّسة، وهي إنّما تكون غير مباينةٍ للذات إذا لحظت الذات بما هي متّصفةٌ بتلك الصفات، كما هو في الوجود الخارجيّ للذات؛ حيث إنّها في الخارج لا توجد إلّا وهي متّصفةٌ بصفاتها، ولٰكن يمكن لحاظ الذات وهي مسلوبة الصفات، أي يمكن سلب الصفات عن الذات، وفي مثل هٰذا اللحاظ تكون الصفات مباينةً للذات المقدّسة.

## المطلب الأوّل: كون الذات هي المحصّل المجموع من نفس الذات ولوازمها

يذهب ابن تيميّة إلى وجود ذاتٍ للبارئ ـ سبحانه وتعالى ـ ووجود صفاتٍ أيضًا، وهٰذه الصفات ليست هي عين الذات، ولا هي مغايرةٌ للذات، بل هي من لوازمها الّتي لا توجد بدونها، أي: من لوازمها الوجوديّة؛ ولهٰذا لا يصحّ عنده القول بأنّ تلك الصفات مغايرةٌ له ولا هي غير مغايرةٍ له، فقد اعتبر اللوازم ليست بمغايرةٍ للازمها وهو نفس الذات، ولا هي عين لازمها، قال في بيان ذٰلك: «قول القائل: اكتمل بغيره ممنوعٌ، فإنّا لا نطلق على صفاته أنّها غيره ولا أنّها ليست غيره، على ما عليه أئمّة السلف كالإمام أحمد بن

حنبل وغيره، وهو اختيار حذّاق المثبتة كابن كلابٍ وغيره...

ونحن نجيب بجوابٍ علميٍّ، فنقول: قول القائل يكتمل بغيره، أيريد به بشيءٍ منفصلٍ عنه أو يريد بصفة لوازم ذاته؟ أمّا الأوّل، فممتنعٌ، وأمّا الثاني، فهو حقٌّ، ولوازم ذاته لا يمكن وجود ذاته بدونها، كما لا يمكن وجودها بدونه، وهٰذا كمالٌ بنفسه لا بشيءٍ مباينٍ لنفسه»[1].

فواضح أنّ ابن تيميّة يعتبر الصفات من اللوازم الوجديّة للذات المقدّسة، ويعتبر تلك اللوازم ليست غير الذات ولا هي عين الذات؛ وذٰلك لعدم إمكان التفكيك الوجوديّ بين الذات وبينها؛ لأنّهما بحسب الوجود الخارجيّ متلازمان لا يوجد أحدهما دون الآخر، أي لا يمكن وجود الذات بدون صفاتها اللازمة لها، ولا يمكن وجود الذات بدون تلك الصفات، وليست هي عين الذات؛ لأنّ القول بالعينيّة يعني عنده نفي وجود الصفات أصلًا.

## وقوع ابن تيميّة تحت حكم الوهم في حكمه بكون الصفات زائدةً على الذات

من الواضح أنّ هٰذا القول يستلزم ارتفاع النقيضين، فكيف نقول عن الصفات إنّها لا هي غير الذات ولا هي ليست غير الذات؟

---

(1) ابن تيميّة، أحمد، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 453.

والمشكلة الّتي وقع فيها ابن تيميّة هنا أنّه عدّ حقيقة الشيء مكوّنةً من ذاته ولوازم ذاته، وهٰذا ضعفٌ في التحليل العقليّ وعدم تفريقٍ بين ما هو ذاتيٌّ تتألّف منه الذات، وما هو ليس بذاتيٍّ بل عرضيٌّ يكون خارجًا عن حقيقة الذات، حتّى وإن كان لازمًا للذات، ولم يفرّق بين الحيثيّة الوجوديّة للذات والحيثيّة الوجوديّة للأعراض واللوازم، وهما مختلفان تمامًا؛ حيث إنّ وجود الذات هو من سنخ الوجود في نفسه، والأعراض واللوازم وجودها وجودٌ في غيره، وشتّان بينهما.

وتأثير قوّة الوهم على ابن تيميّة هنا هو أنّها أوقعته في قياس الذات الإلٰهيّة الواجبة على الذوات الممكنة، المتألّفة من ماهيةٍ ووجودٍ، وعند وجودها خارجًا سيكون لها لوازم لوجودها لا تنفكّ عنه، وهٰذا في الواقع قياسٌ للغائب على الشاهد دعا إليه الوهم.

والحال أنّ العقل يحكم بأنّ الذات الواجبة ليست لها ماهيّةٌ يمكن أن تعقل، بل هو وجودٌ خارجيٌّ صرفٌ لا يأتي إلى الأذهان أبدًا وهو بسيطٌ غير مركّبٍ لا في ذاته ولا من ذاتٍ وصفاتٍ؛ لأنّ التركّب يتنافى مع وجوب الوجود؛ لاستلزام التركيب لحاجة الكلّ إلى الجزء، فلا يكون الكلّ واجبًا كما هو واضحٌ، فلا محيص من القول بعينيّة الذات والصفات.

## المطلب الثاني: إمكان التفكيك بين الذات وصفاتها عند ابن تيميّة

ويظهر من كلماته أيضًا أنّه يرى إمكان التفكيك بين ذات البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ وبين صفاته، قال: «وإذا قيل: هل صفاته زائدةٌ على الذات أو لا؟ قيل: إن أريد بالذات المجرّدة الّتي يقرّ بها نفاة الصفات، فالصفات زائدةٌ عليها، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارِج، فتلك لا تكون موجودةً إلّا بصفاتها اللازمة، والصفات ليست زائدةً على الذات المتّصفة بالصفات، وإن كانت زائدةً على الذات الّتي يقدّر تجرّدها عن الصفات»[1].

وقال في موضعٍ آخر: «وهٰذا يشبه نزاع الناس في أنّ الصفات هل هي زائدةٌ على الذات أو لا؟ فمن أراد بالذات (الذات المجرّدة)، فالصفات زائدةٌ عليها، ومن أراد بالذات (الذات الموصوفة)، فليست الصفات مباينةً للذات الموصوفة بصفاتها، اللازمة لها»[2].

ويقصد من الذات المجرّدة هو لحاظ الذات في نفسها مع غضّ النظر عن صفاتها، وأمّا الذات الموصوفة، فهي الذات الملحوظة مع صفاتها، أي بشرط اتّصافها بتلك الصفات.

---

(1) المصدر السابق، ص 454.

(2) ابن تيمية، أحمد، شرح حديث النزول، ص 91.

## وقوع ابن تيميّة تحت تأثير الوهم في حكمه بإمكان التفكيك بين البارئ وصفاته

المتأمّل في هٰذا الكلام يجد أنّه مقيسٌ على ما هو حاصلٌ في الموجودات المحسوسة المعهودة في الخارِج، فهو قياسٌ للغائب على الشاهد؛ حيث إنّ الموجود الخارجيّ ـ مهما كان ـ يكون في ظرف تحقّقه ووجوده مع جميع صفاته ومشخّصاته، وإلّا لما تحقّق التشخّص والتمايز عن سائر الموجودات، الّذي هو شرط التحقّق الخارجيّ، في حين أنّ الذهن يمكن أن يحلّل الصور الإدراكيّة المأخوذة من هٰذا الشخص الخارجيّ، وتصنيفها إلى ما هو ذاتٌ وذاتيٌّ، وما هو عرضيٌّ خارجٌ عن الذات ، لازمٌ ومفارقٌ.

وابن تيميّة يؤكّد حصول التركّب بين الذات والصفات؛ ولهٰذا كان من الممكن عنده لحاظ الذات بمعزلٍ عن صفاتها، وهٰذا الكلام واضحٌ في أنّه يرى أنّ الذات مركّبةٌ من نفس الذات وصفاتها في الخارج. نعم، هو يقول إنّها لوازم الذات، وقد صرّح بذٰلك في أماكن متعدّدةٍ من كلامه، منها ما تقدّم في كلامه المتقدّم، ومنها ما ذكره عند كلامه عن علم الله بالموجودات قبل خلقها حيث قال: «والمسلمون يعلمون أنّ الله عالمٌ بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزليّ، الّذي هو من لوازم

نفسه المقدّسة، لم يستفد علمه بها منها»[1].

ومعلومٌ أنّ اللوازم مهما كانت عارضةً على الذات زائدةً عليها، بل ويصرّح أحيانًا بكون نسبة الصفات الإلٰهيّة إلى الذات كنسبة صفات المخلوقات إلى ذواتهم، قال: «فعلم الله وكلامه ونزوله واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق بها، كما أنّ صفة العبد هي كما تناسب ذاته وتليق بها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفات العبد إلى ذاته»[2].

وهٰذه النظرة والأحكام المنتزعة منها هي أحكام الموجودات المحسوسة المخلوقة، فإنّ كلّ موجودٍ إذا لحظ بما هو موصوفٌ بصفاته، فإنّ صفاته لا تكون مباينةً له، على اعتبار تركّبه من نفس الذات وصفاتها الثابتة إليها، فلحاظه بما هو موصوفٌ يعني بعبارةٍ أخرى أن تلحظ العلاقة بين الذات وصفاتها على أنّها ثابتةٌ لها بالضرورة، ولٰكنّ هٰذه الضرورة هي الضرورة بشرط المحمول، فكلّ موصوفٍ عند لحاظه في حال اتّصافه بصفةٍ ما تكون تلك الصفة ثابتةً له بالضرورة.

والحال أنّ العقل المجرّد يأبى من أن يُثبت مثل هٰذه الأحكام للذات الواجبة؛ إذ إنّ التركّب ـ سواءٌ أكان خارجيًّا أم ذهنيًّا ـ يتنافى

(1) ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الفتاوى، ج 2، ص 130.

(2) ابن تيميّة، أحمد، شرح حديث النزول، ص 79.

مع وجوب وجود تلك الذات، وقد تقدّم أن بيّنّا أنّ العقل المجرّد عندما يريد أن يمارس عمليّة الحكم، فإنّه لا بدّ أن يحضر جميع خصوصيّات الموضوع والمحمول، ويرى إمكانيّة انسجامها مع بعضها، بحيث لا يتولّد أمرٌ محالٌ من ثبوت أحدهما للآخر، فيحكم بالثبوت، وأمّا إذا كان ذٰلك الثبوت يستلزم المحال، فإنّه يحكم بالسلب، وهٰذا ما لم يراعه ابن تيميّة، فبقي هو وأحكامه المتأثّرة بالوهم، وأثبت للذات المقدّسة ما لا يناسبها ولا يصحّ وصفها به.

والقول بزيادة الصفات على الذات يستلزم أمرًا محالًا؛ لأنّ هٰذا القول يتنافى مع وجوب وجود الذات؛ إذ إنّ وجوب الوجود هو مناط الغنى المطلق وعدم حاجة الذات إلى غيرها، فلو قلنا بزيادة الصفة على الذات، لزم خلوّ الذات في نفسها عن تلك الصفة، ويلزم من ذٰلك محاذير عقليّةٌ كثيرةٌ، منها حاجة الذات في نفسها وفقرها لتلك الصفات، ومنها إمكان الذات وحدوثها.

وقد نبّه أئمّة أهل البيت عليهم السلام على هٰذا الأمر، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفةٍ أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوفٍ أنّه غير الصفة، فمن وصف الله ـ سبحانه ـ فقد

قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»[1].

كما روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «أوّل عبادة الله ـ تعالى ـ معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه؛ لشهادة العقول أنّ كلّ صفةٍ وموصوفٍ مخلوقٌ، وشهادةُ كلّ موصوفٍ أنّ له خالقًا ليس بصفةٍ ولا موصوفٍ، وشهادةُ كلّ صفةٍ وموصوفٍ بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث»[2].

(1) نهج البلاغة، ج 1، ص 16.

(2) الصدوق، محمّد بن عليّ، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 135.

# الخَاتِـمَة

## نتائج البحث وتوصيات الباحث

لقد توصّلنا ـ بحمد الله ومنّه ـ من خلال هٰذا البحث العلميّ المتعلّق بقوّة الوهم ومدركاتها وأثرها في العقيدة الإلٰهيّة، إلى نتائج هامّةٍ لها أثرٌ كبيرٌ في معرفة الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها وأفعالها معرفةً صحيحةً، وأرى من المناسب أن أشير إليها في خاتمة هٰذا البحث بشكلٍ موجزٍ وإجماليٍّ، ثمّ بعدها سأشير إلى بعض التوصيات الهامّة الّتي التفتّ إليها في أثناء البحث، ممّا أعتقد بضرورة أخذها بنظر الاعتبار لكلّ من يبحث في الإلٰهيّات؛ لأجل الوصول إلى نتائج صحيحةٍ ومفيدةٍ.

### أوّلًا: معطيات البحث ونتائجه

1ـ أنّ قوّة الوهم هي واحدةٌ من قوى الإدراك لدى النفس في مرتبتها الحيوانيّة، وتعدّ من قوى الإحساس الباطنيّ في الإنسان، ووظيفتها أنّها آلة النفس الّتي من خلالها تدرك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالصور المحسوسة أو المتخيّلة، كإدراك الولد كون أمّه محبّةً

ونافعةً له، أو إدراكه كون الذئب عدوًّا وضارًّا له، وأنّ هٰذه القوّة تخدم العقل النظريّ للإنسان بتوسّط العقل العمليّ.

2ـ وقع الخلاف بين أعلام الفلسفة الإسلاميّة في إثبات وجود قوّةٍ مسؤولةٍ عن إدراك ما يسمّى بالمدركات الوهميّة تسمّى بقوّة الوهم، أو نفي وجودها، وقد انتهينا من البحث إلى أنّ المتعيّن هو إثبات وجود هٰذه القوّة، وأنّها هي الّتي تمكّـن النفس من إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات.

3ـ أنّ الخلاف في إثبات وجود قوّة الوهم أو نفيها، لا يؤثّر على طبيعة البحث ونتائجه؛ حيث إنّ الجميع ـ على اختلاف أقوالهم ـ متّفقون بوجود مدركاتٍ تسمّى بالمدركات الوهميّة ومقرّين بالأثر المترتّب على تلك المدركات، وإنّما اختلافهم في طبيعة القوّة المسؤولة عن إدراكها.

4ـ أنّ النفس الإنسانيّة تستعمل قوّة الوهم في الحكم بثبوت المعاني الجزئيّة لموضوعاتها المحسوسة أو المتخيّلة، كإثبات الجمال للوردة، والمكان للجسم، واستحالة أن يكون جسمان في مكانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ويكون حكمها في تلك الموضوعات في الغالب صحيحًا يؤيّده الحكم العقليّ، وهٰذا ينفع كثيرًا في المسائل الهندسيّة الّتي تقع في موضوع الخطوط والسطوح والمجسّمات، وكذٰلك الحرف والصناعات الّتي تعتمد عليها.

5ـ أنّ قوّة الوهم تؤثّر على النفس وتغلّطها عندما تريد أن تحكم في الموضوعات المجرّدة، فتوقعها في التصديق بثبوت نفس الأحكام ـ الثابتة للمحسوسات والمتخيّلات ـ للأمور المعقولة المجرّدة تجريدًا تامًّا، كالحكم بكون الذات الإلٰهيّة المقدّسة في مكانٍ أو زمانٍ أو جهةٍ، ومثل هٰذه الأحكام هو ما يسمّى بالقضايا الوهميّة الصرفة في علم المنطق، وهي قضايا كاذبةٌ، وتكون من أهمّ موادّ المغالطات.

6ـ أنّ الإدراك الوهميّ هو إدراكٌ تلقائيٌّ غريزيٌّ في طبيعته كالإدراك الحسّيّ؛ ولهٰذا تصدّق به النفوس الضعيفة من حيث التحقيق ـ أي غير المدرّبة على الاستدلالات العقليّة في الموضوعات المجرّدة الصرفة ـ وتسلّم به بنحوٍ شديدٍ كما تسلّم وتصدّق بمدركاتها الحسّيّة.

7ـ أنّ مدركات قوّة الوهم تكون تابعةً للحسّ والخيال؛ لأنّها تنتزع المعنى من الصور المحسوسة والمتخيّلة؛ ولذٰلك فإنّها تدرك عندما تكون هناك صورةٌ خياليّةٌ للشيء الّذي يتعلّق به ذٰلك المعنى، وأمّا ممارسة الحكم الوهميّ في الموضوعات الّتي ليس لها مثل تلك الصور الخياليّة، فإنّ النفس تفزع إلى قوّة التخيّل، فإن استطاعت أن ترسم لذٰلك الموضوع صورةً خياليّةً على غرار الصور الخياليّة الموجودة عندها للأشياء، انتزعت منها المعنى الموهوم وحكمت على أساسه، وإن لم تستطع ذٰلك حكمت باستحالة ثبوت المعنى لذٰلك الموضوع.

8ـ أنّ مدركات قوّة الوهم لا تعارض البدهيّات العقليّة؛ لأنّ كلًّا منهما إدراكٌ تلقائيٌّ فطريٌّ للنفس، والبدهيّات العقليّة تشمل ما هو محسوسٌ ومعقولٌ، فتسلّم بها على مستوى المحسوسات، وإنّما يحصل التعارض بين مدركات الوهم والمدركات العقليّة عندما تنطلق النفس من البدهيّات العقليّة لإثبات المبادئ العالية المجرّدة عن المادّة، الّتي لا تتّصف بصفات الجسمانيّات ولوازمها، فتأبى النفس الواقعة تحت سلطان الوهم قبولَ مثل هٰذه النتائج؛ لعجزها عن إدراك المجرّد؛ لأنّها تعوّدت على كون جميع مدركاتها من سنخ المادّيّات المحسوسة.

9ـ أنّ التعارض بين مدركات قوّة الوهم ومدركات قوّة العقل في مورد المجرّدات المعقولة، له انعكاسٌ سلبيٌّ على بحث الإلٰهيّات في كثيرٍ من موارده؛ لأنّ النفس الواقعة تحت تأثير قوّة الوهم تجزم بثبوت أحكام المحسوسات للمجرّدات، وتأبى عن الحكم بتجرّدها تجرّدًا تامًّا، ولا تسلّم لحكم العقل فيها، فتبقى تنازعه أشدّ المنازعة.

## ثانيًا: توصيات علميّة

1ـ أنّي قد وجدت ـ خلال بحثي عن هٰذا الموضوع بكلّ مفاصله، ومن خلال الرجوع إلى المصادر الّتي اعتمدت عليها في البحث ـ عدم الاهتمام الكافي والمناسب بموضوعٍ خطيرٍ مثل هٰذا، ممّا يؤدّي إلى عدم التنبّه إلى موارد دخول الوهم ومدركاته في العقيدة الإلٰهيّة، خاصّةً

وأنّ التفريق بين الوهميّات والأوّليّات العقليّة صعبٌ جدًّا على من لم يروّض نفسه بالعلوم العقليّة؛ ولهٰذا فإنّي أدعو الباحثين والمحقّقين إلى الاهتمام بهٰذا الموضوع، وعسى أن يكون هٰذا البحث منبّهًا لهم في ذٰلك ليُولوه الاهتمام المناسب له؛ لتتحقّق مسائله وتستقصى زواياه بنحوٍ تامٍّ، ويتأكّد التنبيه عليه للدراسين والباحثين.

2ـ أنّ البحث عن موضوع الإلٰهيّات بكلّ إبعاده بحثٌ في غاية الأهمّيّة والخطورة؛ إذ عليه يبتني أسّ الرؤية الكونيّة والعقيدة الّتي يحملها الإنسان عن خالقه وصفاته وأفعاله، وما يترتّب عليه من مسائل فكريّةٍ واعتقاديّةٍ وأخلاقيّةٍ وسلوكيّةٍ، فلا بدّ لمن أراد خوض غمار البحث في الإلٰهيّات، أن يبدأ طريقه بدراسة العلوم العقليّة، وأن يدرّب نفسه على الاستدلالات العقليّة الصرفة؛ حتّى يطمئنّ من نفسه بوقوفها على أسس هٰذه العلوم وقواعدها الضروريّة، بما يكبح به جماح الوهم والخيال، ويراجع النصوص الشرعيّة الثابتة والمرشدة للحقائق الواقعيّة في مثل هٰذه الابحاث، حتّى يحصل له الاطمئنان من عدم وقوعه تحت سلطان المغالطات، الّتي تحصل بسبب الوهم في أبحاثه واستدلالاته.

وأخيرًا فإنّي لا أدّعي أنّ بحثي هٰذه هو نهاية النظر في هٰذا الموضوع، بل أرجو أن يكون فيه معونةٌ لمن يطلب الحقيقة فيه، وأن

يكون منبّهًا له للوقوف على نقاطه المهمّة ومسائله الهامّة، وأن يكون واحدًا من الأبحاث الّتي تساهم في إغناء المكتبة الفكريّة والعقديّة بالبحوث المتعلّقة بمثل هٰذه المواضيع.

على أنّي متمسّكٌ في ذٰلك كلّه بحبل الله المتين، ونبيّه الكريم وأهل بيته الهداة الميامين صلوات ربّي عليهم أجمعين.

والحمد لله ربّ العالمين

# المصَادر


- القرآن الكريم
- نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1412 هـ.

1. ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج الأحاديث: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 1407 هـ ـ 1987 م.
2. ابن كثير، إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، سنة 1412 هـ ـ 1992 م.
3. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، فتاوى نور على الدرب، تحقيق: محمد بن سعد الشويعر، الناشر: الرئاسة العامّة للبحوث العلميّة والإفتاء، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1428 هـ ـ 2007 م.
4. ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، سنة 1401 هـ.
5. ابن تيميّة، أحمد بن تيميّة الحراني، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة، سنة 2005 م.
6. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطيّة، اعتنى بها وحقّق نصوصها ونسقها وقدّم لها: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، سنة 1420 هـ ـ 1999 م.

7. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق، د. محمد العبد العزيز اللاحم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة 1426 هـ.

8. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1414 هـ.

9. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، كتاب الأسماء والصفات، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1998 م.

10. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الرسائل والمسائل، أخرج أحاديثه وعلّق حواشيه: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربيّ.

11. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبويّة، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الطبعة الأولى، سنة 1406 هـ.

12. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، صحّحه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1999 م.

13. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، الناشر: دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية، سنة 1425 هـ ـ 2004 م.

14. ابن تيميّة، أحمد، كتاب الرد على المنطقيين، تولى إعادة طبعه ونشره: إدارة ترجمان أهل السنّة، لاهور ـ باكستان، سنة 1976 م.

15. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق: الدكتور محمود قاسم، تتميم وتقديم وتعليق: الدكتور بترورث وهريدي، الناشر: الهيئة المصريّة ـ القاهرة، سنة 1982 م.

16. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (المنطق ـ البرهان)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدّسة ـ إيران، سنة 1404 هـ.

17.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، عيون الحكمة، تقديم وتحقيق: عبد الرحمن البدوي، الناشر: دار القلم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1980 م.

18.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

19.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن البدوي، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، بيروت ـ لبنان، سنة 1404 هـ.

20.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيات ـ النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدّسة ـ إيران، سنة 1404 هـ

21.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، المباحثات، توضيح وتحقيق: محسن بيدارفر، الناشر: منشورات بيدار، الطبعة الأولى، سنة 1413 هـ.

22.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، المبدأ والمعاد، بعناية، عبد الله نوراني، الناشر: مؤسسة الدراسات الإسلاميّة، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، سنة 1404 هـ.

23.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تقديم وتصحيح: محمد تقي دانش پژوه، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، سنة 1421 هـ.

24.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، إلهيات الشفاء، تصحيح: سعيد زايد الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم المقدّسة ـ إيران ، سنة 1404 هـ.

25.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسالة أحوال النفس، تقديم وتحقيق: فؤاد الأهواني، الناشر: دار بيبليون، مكان الطبع: باريس، سنة 2007 م.

26.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسالة فيما تقرّر عنده من الحكومة، الناشر:دار بيبليون، بيروت ـ لبنان ، سنة 2005 م.

27.ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسائل ابن سينا، الناشر:منشورات بيدار، قم المقدّسة ـ إيران، سنة 1400 هـ.

28.ابن فارس، أحمد بن فار بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط:عبد السلام محمد هارون، مكتب الاعلام الاسلاميّ، قم المقدّسة ـ إيران، سنة 1404 هـ

29.ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر: أدب الحوزة، قم المقدّسة ـ إيران، سنة 1405 هـ.

30.أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

31.الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1374 ش.

32.الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت ـ لبنان ، سنة 1887 م.

33.الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، الناشر: ناصر خسرو، طهران ـ ايران، الطبعة الرابعة، سنة 1412 هـ.

34.الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد مهدي، دار الكتب، مصر ـ القاهرة، سنة 1423 هـ.

35.الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، مكتبة الشريف الرضي، قم المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الأولى، سنة 1325 هـ.

36.البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول، دار الفكر، لبنان ـ بيروت، سنة 1981 م.

37.بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، سنة 1417 هـ.

38.البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

39.الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1407 هـ ـ1987 م.

40.الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، تقديم وتحقيق: الشيخ فارس الحسون، الناشر:مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الأولى، سنة 1412هـ.

41.الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الخامسة، سنة 1413 هـ.

42.الخوئي، أبو القاسم، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، مع تعليقات آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، مركز التوزيع: المركز الثقافي أمين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1418 هـ ـ 1997 م.

43.الدواني، محمد بن اسعد الصديقي، إسماعيل الخواجوئي، سبع رسائل، تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور التويسركاني، الناشر: التراث المكتوب، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ.

44.ديفد هيوم، تحقيق في الذهن البشريّ، ترجمة: د. محمد محجوب، المنظمة العربيّة للترجمة، لبنان ـ بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 2008 م.

45.الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقيّة في علم الإلٰهيّات والطبيعيّات، الناشر: منشورات بيدار، قم المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الثانية، سنة 1411 هـ.

46.الرازي، قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، تقديم وتصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ.

47.ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، نشر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

48.الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تقديم وتحقيق: حسن مراغي، الناشر: شمس التبريزي، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1425 هـ

49.سبحاني، جعفر، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409 هـ ـ 1989 م.

50.السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلاميّ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة ـ إيران.

51.سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلٰهيّات، تلخيص: علي رباني گلپايگاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة ـ إيران.

52.السبزواري، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زاده آملي وتحقيق وتقديم مسعود طالبي، منشورات ناب، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ

53.الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، نشر: الشريف الرضي، تحقيق، محمد بدران، قم المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الثالة، سنة 1405 هـ

54.صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة: دار إحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1981 م.

55.صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: المركز الجامعي للنشر، مشهد المقدّسة ـ إيران ، الطبعة الثانية، سنة 1401 هـ

56.صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، نشر: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، سنة 1395 هـ

57.صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، شرح الهداية الأثيرية، تصحيح: محمد مصطفى فولادكار، نشر: مؤسسة التاريخ العربيّ، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1422 هـ

58.صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، مفاتيح الغيب، تقديم

وتصحيح: محمد خواجوي، الناشر: مؤسسة الأبحاث الثقافيّة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

59.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلاميّة، مؤسسة البعثة، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

60.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهرانيّ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة.

61.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، عراق ـ النجف الأشرف، سنة 1385 هـ ـ 1966 م.

62.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلميّ، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

63.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، الاعتقادات، الناشر: المؤتمر العالميّ للشيخ المفيد، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الثانية، سنة 1414 هـ.

64.الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

65.الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشرة المنقّحة، سنة 1417 هـ.

66.الطبرسي، حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1416 هـ.

67.الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

68.الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أجوبة المسائل النصيرية، بعناية عبد الله نوراني، نشر: معهد العلوم الإنسانيّة، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1425 هـ.

69.الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أساس الاقتباس، تصحيح: المدرس الرضوي، الناشر: جامعة طهران، الطبعة الثالثة، سنة 1402 هـ.

70.العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن ـ دار الثريا، الطبعة الأخيرة، سنة 1413 هـ.

71.العثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطيّة، خرج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي على عدّة مخطوطات ونسخ معتمدة، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

72.الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي، محك النظر، تقديم وتحقيق وتصحيح: الدكتور رفيق العجم، الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994 م.

73.الغنيمان، عبد الله بن محمد، شرح العقيدة الواسطيّة للغنيمان، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلاميّة، المكتبة الشاملة:
http://shamela.ws/index.php/book/3047.

74.الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، الأعمال الفلسفيّة (مجموعة من رسائل الفارابي)، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور جعفر آل ياسين، الناشر: دار المناهل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1413 هـ.

75.الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، المنطقيّات، تحقيق وتقديم، محمد تقي دانش پژوه، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، إيران ـ قم المقدّسة، الطبعة الأولى، سنة 1408 هـ.

76.الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، شرح عيون الحكمة، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي أحمد علي السقا، الناشر: مؤسسة الصادق عليه السلام، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1415 هـ.

77.القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: الشركة العلميّة والثقافيّة للنشر، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1375 ش.

78.الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 ش.

79.المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة، سنة 1403 هـ ـ 1983 م.

80.مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، سنة 1413 هـ.

81.المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المقدّسة ـ إيران.

82.المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربيّة ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، سنة 1959 م.

83.النووي، يحي بن شرف بن مري، شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، سنة 1407 هـ ـ 1987م.

84.النيسابوري، مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري، الجامع الصحيح، طبعة مصحّحة ومقابلة.

85.اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة ـ إيران، الطبعة الثانية، سنة 1412 هـ.